IZPP INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil ISSN: 1869-6880

IZPP 1/2010_Themenschwerpunkt „Religion und Religiosität“

Inhaltsverzeichnis

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Vorwort der Herausgeber

Das spirituelle Bedürfnis und das religiöse Erleben des Einzelnen sind Faktoren, die für unseren therapeutischen Zugang zum Menschen in seiner psychosomatischen Einheit – und damit auch zum „psychosomatisch Kranken" – nicht bedeutungslos sind. Dennoch bleibt dieser Bereich im klinisch-ärztlichen Alltag oft zweitrangig oder sogar unerwähnt – obwohl wir im Einzelfall damit rechnen müssen, dass wir damit zentrale lebensbestimmende Haltungen und Vorstellungen übersehen, ohne die die Ausrichtung und die Sehnsüchte unserer Patienten nicht erfasst werden können.

Wichtiger allerdings, als einen Fragebogen zur Religiosität in die Diagnostik einzubeziehen, dürfte „eine Sensibilität von Therapeuten für das Thema Religiosität" sein, so die Religionspsychologinnen B. Heinemann und V. Wörmann in ihrer Untersuchung zu „Lebenszufriedenheit und Religiosität" in der hiermit vorliegenden Ausgabe 1/2010 der IZPP. Genau dies beschreibt auch die Zielsetzung der aktuellen Ausgabe zum Thema Religion und Religiosität: Es geht darum, erst einmal zu *sensibilisieren* und eine Empfindsamkeit für das Thema Religion und Religiosität zu wecken, die – möglicherweise nicht zuletzt aufgrund der Befürchtung, als unwissenschaftlich zu gelten – im klinischen und therapeutischen Alltag leicht in den Hintergrund zu geraten droht.

Gewiss kann es bei einer solchen *Sensibilisierung* nicht länger darum gehen, wie der Religionswissenschaftler und Phänomenologe R. Otto (1917) es in seinem Hauptwerk *Das Heilige* noch forderte, „sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen". In den Religionswissenschaften besteht vielmehr gegenwärtig weitgehend Einigkeit darüber, dass ein wissenschaftliches Verständnis von Religion nicht selbst religiös sein darf. Dies heißt für die Psychologie und Psychosomatik allerdings nicht, dass sie sich angesichts der Schwierigkeiten, die mit dem Phänomen Religion für die Wissenschaften verbunden sind, in eine „naturwissenschaftlich geprägte Seelenlosigkeit" (Salzmann, in dieser Ausgabe) zurückziehen oder gar hinter jeglichen religiösen Vorstellungen einen Offenbarungswahn oder bestenfalls eine Depression mit religiösen Wahninhalten vermuten muss.

Selbst wenn man, wie es sich S. Freud (1930) selbst eingesteht, ein wie auch immer geartetes „religiöses Gefühl" nicht in sich zu entdecken vermag, erscheint Freuds (1927) Wertung von religiösem Verhalten als „universelle Zwangsneurose" angesichts des gegenwärtigen und unabgeschlossenen interdisziplinären Diskurses über das Phänomen Religion zu kurz gegriffen. Hatte doch schon E. Fink (1960) gegenüber Nietzsches in ähnlicher Weise wertendem Ansatz und seiner „Entlarvung" der religiösen Menschen als Neurotiker eingewandt, Neurose können sich zwar durchaus mitunter als religiöses Wesen verkleiden, aber deswegen sei doch nicht überhaupt alle Religion Neurose; wobei man für Fink ebenso gut fragen könnte, „was es symptomatisch bedeute, dass jemand nur Neurose in der Gottesverehrung erkenne".

Hier eröffnet sich allerdings schon eine erste Schwierigkeit: Wird unser abendländisches Verständnis von Religion *den* Religionen gerecht, wenn es sich in der „Gottesverehrung" erschöpft? Allein ein Blick auf die Viel-

falt der historisch gewordenen Formen der Religion zeigt, dass der Begriff „Gottesverehrung“ nicht hinreicht, um einen wissenschaftlich allgemein anerkannten Begriff von Religion in der modernen Kultur gewinnen zu können. Religion erweist sich vielmehr als begrifflich und methodisch kaum fassbar, was letztlich sowohl den experimentellen Zugriff wie auch die exakte Dokumentation und Wiedergabe religiösen Erlebens erheblich erschwert.

Wie aber kann es dann den Wissenschaften gelingen, sich mit einem Untersuchungsobjekt zu befassen, das gewiss keine bloße Fiktion oder Illusion, sondern eine soziale Realität darstellt, sich aber nicht definieren und entsprechend auch nicht klar abgrenzen lässt? Hier scheint sich hinsichtlich der Frage, was denn Religion nun eigentlich sei, ein ähnliches Problem zu eröffnen, wie es schon Augustinus im Hinblick auf die Frage hatte, was denn die Zeit sei: „Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich es; wenn ich es jemandem auf seine Frage hin erklären soll, weiß ich es nicht“ (Conf. XI 14, 17).

Zumindest aber die Unterscheidung von Religion und Religiosität ist uns doch heutzutage weitgehend selbstverständlich. Während Religion in ganz formaler Hinsicht als ein mehr oder weniger durchgearbeiteter Zusammenhang von Glaubensinhalten bezeichnet werden kann, nennen wir die subjektive Haltung eines Gläubigen zu diesen Inhalten seine Religiosität, wobei Religiosität aus religionspsychologischer Perspektive als „die subjektive Innenseite der Religion“ (Henning, Murken u. Nestler, 2003) bestimmt werden kann.

Die Selbstverständlichkeit, zwischen Religion und Religiosität zu unterscheiden, relativiert sich allerdings in dem Moment, in dem erkannt wird, dass diese Unterscheidung „im 18. Jahrhundert wenn nicht entstanden, so zumindest doch wichtig geworden ist“ (Alexander u. Fritsche 1989). Die zunehmende empirische Kenntnis der Religionen, die mannigfaltigen gegen die herrschenden Orthodoxien und deren Institutionen gerichteten religiösen Strömungen wie auch die Forderung nach Toleranz und nicht zuletzt die atheistischen Tendenzen des Zeitalters legten es seinerzeit nahe, hinter die vielen Religionen zurückzugehen, um unterhalb von ihnen, in affirmativer oder kritischer Absicht, jenes Allgemeine zurückzugewinnen, das sich dann in den mannigfaltigen Formen der Religionen objektiviert (vgl. ebd.).

Entsprechend ist es für das Verständnis von Religiosität entscheidend, „daß der Begriff Religiosität auf der Differenz zum Religionsbegriff basierte“ und „sich nur vor dem Hintergrund der Differenz zum Religionsbegriff verstehen [läßt]“ (Krech 2002). Dabei erweisen sich Religion und Religiosität als diskursive Tatbestände, deren Bedeutungsgehalt sich nur im Bezug zum (kulturellen) Kontext angemessen erschließen lässt (Matthes 1992).

Betrachten wir dafür exemplarisch das Zeitalter der ausgehenden Aufklärung und der aufgehenden Romantik: Für Kant beispielsweise ist „*Religion* … (subjectiv betrachtet) das Erkenntniß aller unsere Pflichten als göttlicher Gebote“ (RGV, VI 153), was er auch die vernünftige oder natürliche Religion nennt. Den (Kirchen-) Glauben, der einer Offenbarung bedarf und statutarische Gesetze erlässt – also denjenigen Glauben, den man gemeinhin ‚positive Religion‘ nennt – will Kant gar nicht mit dem Begriff „Religion“ bezeichnen, sondern spricht in diesem Zusammenhang vom „*Religionswahn*, dessen Befolgung ein *Afterdienst*, d.i. eine … vermeintliche Verehrung Gottes ist“ (RGV, VI 167). Kant unterscheidet zwischen objektiver und subjektiver Religion, will aber die subjektive Religion keinesfalls mit Religiosität gleichsetzen, da für ihn dem Begriff Religiosität ein irrationales Moment anhaftet, das Kant nur als Schwärmerei bezeichnen kann, insofern für ihn Religion aus der Moral allererst hervorgeht.

Gemeinsam mit dem Theologen und Philosophen Friedrich Schleiermacher, der oftmals als einer der Klassiker der Religionswissenschaft bezeichnet wird, ist Kant dabei die Verortung der Religion auf der Bewusstseinsebene. Im Gegensatz zu Kant aber will Schleiermacher die Religion gerade von der moralisch-gebietenden Vernunft getrennt wissen, vielmehr sei ihr Wesen „weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl“ (1799/1970, 29), und rückt damit die Religion in ein enges Verhältnis zur Kunst. Indem nun berücksichtigt wurde, dass sie im Erleben ihren Ausgang hat, „ging Religion – wie im übrigen auch Kunst – nicht im Erklären auf und konnte vor destruierender Kritik geschützt werden“ (Krech 2002, 23).

Der damit zu Recht einhergehende Anspruch, Religion als ein Phänomen *sui generis* herauszustellen, führt aber geradewegs in eine neue Problematik hinein. Denn nun scheint jegliches Erleben, das den Menschen über sich hinausführt und Sinn stiftet, als religiös bezeichnet werden zu können; ein Problem, vor das sich letztlich auch die moderne Religionspsychologie gestellt sieht. Alles kann nun Religion sein: Club-Events genauso wie Wellness-Kuren und Bungee-Jumping.

Religion scheint unter den Bedingungen der Individualisierung der modernen Gesellschaft nur noch zur bloßen Privatsache geworden zu sein. Der Einzelne bedient sich auf dem Markplatz der Religionen dort, wo es den eigenen spirituellen Bedürfnissen am besten passt. Doch gibt es Ansätze in der modernen Religionspsychologie, einem zu weit gefassten Religionsbegriff kritisch entgegenzuwirken und die als religiös konnotierten popkulturellen Erscheinungen wie beispielsweise New Age, esoterische Kulte und andere Formen der modernen Patchwork-Spiritualität vor dem Hintergrund der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation auf ihre psychologische Bedeutsamkeit hin zu analysieren und kritisch zu hinterfragen.

Ungeachtet der Frage, wie eine Entdifferenzierung des Begriffs „Religion“ aus geistes- und sozialwissenschaftlicher sowie theologischer Sicht zu bewerten ist, so zeigt die Verbreitung solcher Arten von Spiritualität andererseits doch ein individuelles Bedürfnis an, das vom individuellen Bild eines Seelenlebens Auskunft geben kann und spätestens darin auch im psychotherapeutischen Dialog relevant wird. Dass die Ablehnung tradierter Weltbilder eine wichtige Voraussetzung für den individuellen oder sektiererischen spirituellen Weg ist, veranlasst wiederum zu einem kritischen Blick auf Religion als einen mehr oder weniger durchgearbeiteten Zusammenhang von Glaubensinhalten (s.o.): Welche tragfähigen Brücken von transzendierender Hoffnung zum Leben in der Moderne kann Religion heute noch herstellen? Was ist in Anbetracht erkennbarer fortbestehender spiritueller Bedürfnisse ihr eigener Anteil an der Ablehnung in der westlichen Welt? Diese Facette leitet unmittelbar über zur Problematik des Begriffs der Säkularisierung, vor die man sich unausweichlich gestellt sieht, sobald man sich mit dem Phänomen Religion auseinandersetzt.

Folgt man dem Historiker H. Lehmann (2007), so ist bei der Bestimmung dieses Begriffs in unserem Zusammenhang davon auszugehen, „daß sich in den 1950er Jahren in der Politikwissenschaft, in der Soziologie und auch in der Geschichtswissenschaft die Einsicht durchsetzte, im Zuge der Transformation von Staat und Gesellschaft seien seit dem 17./18. Jahrhundert zumindest in Europa die religiösen Bezüge und der Einfluß der Kirchen immer mehr zurückgegangen.“

Ließ sich also die postmoderne Gesellschaft noch in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts weitgehend durch die Stichworte Individualisierung, Pluralisierung, Globalisierung und Säkularisierung kennzeichnen, so steht man insbesondere letzterem Begriff als bezeichnend für die moderne Gesellschaft gegenwärtig eher kritisch gegenüber.

Die Dialektik des abendländischen Säkularisierungsprozesses erwies sich angesichts der Religionsproduktivität der modernen Wissensgesellschaft vielmehr als unabgeschlossen. Religion ist heute diffus über die etablierten Konfessionen hinaus überall präsent und zeigt dabei neue Erscheinensformen, die kulturelle Gesamtauswirkungen haben. Allerdings wird im Bewusstsein eines großen Teils der Bevölkerung eher die Konfrontation als die Begegnung unterschiedlicher Kulturen und Religionen bemerkt. Hier wird nicht nur die Frage nach den kontraproduktiven Einflussfaktoren von Religion auf das gesellschaftliche Zusammenleben virulent. Vielmehr stellt sich dem therapeutisch Tätigen auch die Frage nach den Auswirkungen gewisser religiöser Einstellungen auf die individuelle psychische Entwicklung. Damit ist eine Darstellung aus einer Art „Opferperspektive“ wie bei Tilman Moser (1980) nur die eine Seite der Medaille. So schwer es zunächst fallen mag, steht damit aber auch die psychische Bedingung eines religiösen Fanatismus zur Debatte.

Zurückkommend auf die gesellschaftlichen Aspekte gilt es für W. Lepenies (1996) in diesem Zusammenhang zunächst einmal, die Mentalität des Kulturkolonialismus aufzubrechen, die seit dem 19. Jahrhundert in der europäischen Selbstwahrnehmung wie in der europäischen Politik eine prägende Rolle spielt, und die Dialektik freizulegen, die mit dem Begriff des „Pluralismus“ als Leitidee der westlichen Moderne verbunden ist. Dabei zeigen sich die Motive, aus denen heraus wir anderen Kulturen ihren pluralen Charakter bestreiten: Wir möchten damit ihre Anschlussfähigkeit an die Moderne in Frage stellen oder doch zumindest die faktische Kontrolle über einen solchen Anschluss behalten. Auch das Stichwort „Globalisierung“, welches das Bild einer sich vereinheitlichenden Welt zeichnet, birgt für Lepenies eine Dialektik in sich: Während die Oberfläche der einen Welt immer einförmiger wirkt, stoßen darunter heftiger als je zuvor die unterschiedlichen Lebenswelten der einzelnen aneinander. Allerdings prallen gemäß Lepenies weder die Kulturen noch die Religionen aufeinander, sie werden vielmehr von politischen Gruppen instrumentalisiert.

Nicht zuletzt werden Religion und Religiosität unter den Bedingungen des modernen Pluralismus dabei aus humanistisch-atheistischer Richtung als Ergebnis unaufgeklärten Denkens vor allem in ihren dogmatisch-irrational erscheinenden Erscheinungsformen verstanden. Von dieser Seite werden der Religiosität naturwissenschaftlich orientierte Denkmodelle gegenübergestellt, ohne das individuelle Bedürfnis und subjektive Erleben zu berücksichtigen, welches sich in der Religiosität des Einzelnen unabhängig von einem objektiven „Wahrheitsgehalt“ ausdrückt. In solcher auf objektive „Tatsachen“ bezogenen Ablehnung des Religiösen droht dann aber das subjektive, also individuelle Element lebendiger Existenz ebenso übersehen zu werden wie in fundamentalistisch-dogmatischer ‚Religiosität‘ und damit ein wesentliches Ergebnis aufgeklärten Denkens relativiert zu werden. Vielleicht könnte ein am ehesten als agnostisch zu bezeichnender Standpunkt diesen Konflikt schlichten. Dessen „Tragfähigkeit“ im Sinne einer psychischen Funktion, welche religiöse Überzeugung ja immer auch ausübt, dürfte aus psychologischer Sicht allerdings fragwürdig sein.

Damit ist der breite Rahmen umrissen, innerhalb dem die einzelnen Beiträge der aktuellen Ausgabe der IZPP zum Thema Religion und Religiosität angesiedelt sind. Wir haben uns dabei für Beiträge aus den verschiedensten wissenschaftlichen Richtungen entschieden, die sich den Phänomenen Religion und Religiosität aus unterschiedlichen Perspektiven nähern, aber auch nicht darauf verzichtet, Beiträge aufzunehmen, die einen eher essayistischen Charakter aufweisen. Entsprechend hoffen wir, dass die vorliegende Ausgabe der IZPP Lust auf thematisch weiter vertiefende Lektüre weckt und letztlich dazu beiträgt, dass dem Thema „Religion(en) und Religiosität“ ein breiterer Raum in der klinischen und therapeutischen Praxis eröffnet wird.

Joachim Heil und Wolfgang Eirund
Im Juni 2010

Literaturverzeichnis

Alexander, Gerhard u. Fritsche, Johannes: *‚Religion‘ und ‚Religiosität‘ im 18. Jahrhundert. Eine Skizze zur Wortgeschichte*. In: Gründer, Karlfried u. Rengstorf, Karl Heinrich (Hg.): *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1989, 11–24 (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. 11)

Augustinus: *Confessiones* (396–398). Zitierte Ausgabe: Augustinus, Aurelius: *Bekenntnisse*. Übersetzt, mit Anmerkungen versehen und herausgegeben von Kurt Flasch und Burkhard Moojsisch. Stuttgart: Reclam, 2003

Fink, Eugen: *Nietzsches Philosophie* (1960). Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 6. Aufl., 1992

Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur* (1930). In: Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt a.M.: Fischer, 2009, 29–108

Freud, Sigmund: *Die Zukunft einer Illusion* (1927). In: Sigmund Freud: *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion*. Frankfurt a. M.: Fischer, 2007, 109–158

Henning, Christian, Murken, Sebastian u. Nestler, Erich (Hg.): *Einführung in die Religionspsychologie*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, 2003

Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793). In: AA VI, 1–202

Krech, Volkhard: *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002 (Religion und Aufklärung; Band 8)

Lehmann, Hartmut: *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*. Göttingen: Wallstein-Verlag, 2004, 2. Aufl., 2007

Lepenies, Wolf: *Selbstkritische Moderne. Neue Leitbilder im Kontakt der Kultur*. In: Dettling, Warnfried (Hg.): *Die Zukunft denken. Neue Leitbilder für wirtschaftliches und gesellschaftliches Handeln*. Frankfurt a.M.: Campus, 1996, 50–68

Matthes, Joachim: *Auf der Suche nach dem Religiösen. Reflexion zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung*. In: Soziologica Internationalis 30, 1992, 129–142

Moser, Tilmann: *Gottesvergiftung*. Berlin: Suhrkamp, 1980

Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917). München: Beck, 2004

Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799). Hamburg: Meiner, 1970

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Was ist „Religion“?
Eine Einführung in unser wissenschaftliches Reden über Religion

Joachim Heil

Zusammenfassung
Der Artikel gibt eine Einführung in unser wissenschaftliches Reden über Religion. Es wird deutlich, vor welche Schwierigkeiten sich die Wissenschaften im Hinblick auf die Bestimmung eines alle Religionen umfassenden, über-historischen Begriffs von Religion gestellt sehen. Denn funktionalistische und substanzialistische Religionstheorien greifen bei der Bestimmung von Religion entweder zu kurz oder zu weit, um daraus einen wissenschaftlich allgemein anerkannten Begriff von Religion in der modernen Kultur gewinnen zu können. Entsprechend erweist es sich als äußerst schwierig, sich wissenschaftlich mit einem Untersuchungsobjekt zu befassen, das sich nicht definieren und entsprechend auch nicht klar abgrenzen lässt. Doch gibt es in der Religionswissenschaft gegenwärtig Versuche, einen allgemein anerkannten wissenschaftlichen Zugang zu Religion und Religionen zu gewährleisten, indem Religion als „offenes Konzept“ bestimmt wird, das ein ganzes Bündel von Bestimmungen funktionaler und inhaltlicher Art umfasst.

Schlüsselwörter
Ethnologie, Phänomenologie, Religionsphilosophie, Religionswissenschaft, Religionspsychologie, Soziologie, Theologie

Abstract
What is „religion“? – An introduction to the way scholars talk about „religion“
The article shows the way scholars talk about religion. Trying to define a comprehensive, meta-historical definition of religion the difficulties become obvious scientific scholars be faced with. Many of scholarly and academic attempts to define or to describe religion can be classified into one of two types: functional or dependence causing matter. Even though both types can be valid none of them seem to cause or achieve a comprehensive definition of religion in coeval culture accepted by all applied sciences. The contemporary Study of Religions is trying to avoid the problems connected to functional or dependence causing matter theories by defining religion as an “open concept” which includes a bundle of functional and dependence causing matter provisions.

Keywords
Ethnology, Phenomenology, Philosophy of Religions, Psychology of Religion, Study of Religions, Sociology, Theology

1 Einleitung: Problemstellung und Fragestellung

Sucht man in wissenschaftlichen Handbüchern nach einer geeigneten Definition des Begriffes ‚Religion‘, so wird man weniger auf Begriffs-Erklärungen, als vielmehr auf begriffliche Festlegungen geführt. Dabei wird

schnell deutlich, dass sich ‚Religion‘ gegenüber einer wissenschaftlich eindeutigen begrifflichen Vereinnahmung verweigert.

Die Gründe für das Fehlen einer wissenschaftlich allgemein anerkannten Definition des Begriffs ‚Religion‘ sind vielschichtig. Sie reichen von der Vielfalt der historisch gewordenen Formen der Religion und sonstigen insbesondere gemäß der Neustil-Phänomenologie als ‚religiös‘ anzusprechenden Phänomenen des popkulturellen Raumes über die Vorverständnisse von ‚Religion‘, die in jeden Definitionsversuch einfließen, bis hin zu den unterschiedlichen Perspektiven, von denen aus Religion beschrieben wird.

Darüber hinaus wird der Begriff ‚Religion‘, dessen Wortherkunft nicht eindeutig zu bestimmen ist (s.u. Kapitel 2.2), in (Religions-)Philosophie, Theologie und Religionswissenschaft (einschließlich Religionssoziologie, Religionsphänomenologie und Religionspsychologie) in teilweise erheblich voneinander divergierenden Bezügen und Kontexten verwendet, wobei auch die Grenzen zu verwandten Feldern, wie etwa in praktischer Hinsicht zu Weltanschauung oder Moral, meist fließend und nicht eindeutig zu bestimmen sind.

Letztlich führen die oben genannten Gründe zu der tieferliegenden Problematik, dass sich nicht problemlos entscheiden lässt, was nun eigentlich genau der wissenschaftlich zu untersuchende Gegenstand ‚Religion‘ überhaupt ist und anhand welcher Phänomene er untersucht werden kann. ‚Religion‘ als solche bekundet sich damit auf den ersten Blick zunächst als ein wissenschaftliches Postulat oder Desiderat.

Insofern ist es nicht nur schwierig, sondern vielmehr unmöglich, vom Standpunkt einer Einzelwissenschaft aus – etwa der Philosophie oder der Psychologie – einen positiven Begriff von ‚Religion‘ in der modernen Kultur gewinnen zu können, wie es andererseits aber auch unkritisch erscheinen sollte, bestimmte begriffliche Festlegungen unreflektiert zu übernehmen und Begriffe nach theologischen oder in weitestem Sinne empirischen Vorgaben unkritisch deuten zu wollen. Dementsprechend erscheint es ratsam, sich zunächst einmal – an dieser Stelle zumindest in Grundzügen – Klarheit darüber zu verschaffen, welche Probleme der Religionsbegriff im wissenschaftlichen Diskurs aufwirft und welche Lösungen angeboten werden. Denn nicht zuletzt ist es äußerst schwierig, sich wissenschaftlich mit einem Untersuchungsobjekt zu befassen, das sich nicht definieren und entsprechend auch nicht klar abgrenzen lässt. Insofern sollte die uns leitende Frage lauten: Wie reden wir in den wissenschaftlichen Theorien über Religion und Religionen?

2 Auf der Suche nach einer wissenschaftlichen Definition von ‚Religion‘

2.1 Religion als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung

Auch wenn es gegenwärtig an einer allgemein anerkannten Definition des Begriffs ‚Religion‘ mangelt, heißt dies ja nicht, dass ‚Religion‘ eine bloße Fiktion sei, der in der Realität nichts entsprechen würde. ‚Religion‘ schlägt sich nicht nur in unserer Alltagssprache nieder und scheint das Alltagsverständnis vieler Menschen zutiefst zu bestimmen, sondern findet darüber hinaus auch in Recht und Gesetzgebung als Gegebenheit ihre Beachtung.

Beispiele hierfür bieten insbesondere die religionsrechtlichen Konflikte und Auseinandersetzungen um religiöse Symbole. Für den evangelischen Systematiker und Ethiker Friedrich Wilhelm Graf ergibt sich in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit, „alte normative Fragen nach der Unterscheidung von humaner Religion und barbarisierenden Glaubensmächten“ neu zu stellen (Graf 2007, 67). Denn gerade im zivilgesellschaftlich-

politischen Raum zeige sich, „dass überkommene Mechanismen der institutionellen Differenzierung von politischer und religiöser Ordnung den konfliktreichen Pluralisierungsschüben im religiösen Feld nicht mehr gerecht werden" (Graf 2007, 54).

Religion ist also durchaus „eine soziale Realität, ein spezifischer Kommunikationsprozess, der Wirklichkeiten schafft und durch soziale Handlungen selbst reale Gestalt gewinnt" (Hock 2008, 21). Religion gehört zu den „Kulturgütern" (RGG, IV, 1930, Sp. 1862) und „ist, was immer sie sonst sein mag, menschliche Lebensform" (Brunner 1927, 6).

Erst aber als reale Gestalt gewordener Ausdruck kann Religion zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung werden. Denn „rein als tatsächliche Erscheinung genommen, ist … die Religion ein der Betrachtung und darum auch der wissenschaftlichen Feststellung unterbreiteter Gegenstand, dessen Eigenschaften und Eigentümlichkeiten aufgezeigt und beschrieben werden können, abgesehen davon, ob Gott und das Jenseits … als objektiv erkennbar angesehen werden oder nicht" (RGG, IV, 1930, Sp. 1878).

Hier werden wir auf die bemerkenswerte Tatsache geführt, dass Religion zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung und Beschreibung werden kann, unabhängig davon, ob den im als ‚religiös' interpretierten Verhalten intendierten ‚Gegenständen' – insbesondere ‚Gott' – Wirklichkeit zukommt oder nicht.

Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Religion bildet also die Religion als kulturelle Erscheinung bzw. als ein im Umkreis des menschlichen Geistes vorkommendes Phänomen.

Auch wenn in den verschiedenen empirisch orientierten Wissenschaften, die sich mit dem Untersuchungsobjekt ‚Religion' befassen, keineswegs übersehen wird, dass religiöses Tun den Charakter der Intentionalität trägt, der Mensch also in der Religion nach Übermenschlichem strebt, so gilt doch die Aufmerksamkeit primär der Untersuchung des religiösen Verhaltens und der Frage nach subjektiven Sinndeutungen innerhalb eines gegebenen zeitlichen und räumlichen Kontextes; eine Fragestellung, an der nicht zuletzt auch die moderne Religionspsychologie ansetzt. Die Auseinandersetzung mit den ‚Gegenständen' der Religion scheint man dagegen lieber weitgehend den Theologen zu überlassen.

Nimmt man in diesem Zusammenhang den Namen ‚Theologie' rein von seiner etymologischen Deutung als „Begriff" oder „Lehre von der Gottheit" (vgl. Augustinus, de civ. Dei. VIII, 1) und entwickelt ein sehr dezidiert theologisches Verständnis von ‚Theologie' im Sinne von ‚Gottesgelehrsamkeit', so hat es die Theologie in der Tat primär mit dem zu tun und hebt von dem an, worauf sich das religiöse Verhalten richtet: mit Gott.

Auf ein solch enges Verständnis von Theologie will sich die moderne christliche Theologie von ihrem Selbstverständnis her allerdings nur noch selten eingeschränkt sehen.

„Der Theologie geht es … weniger um Gottes Wesen, Eigenschaften und Handeln als um die Vorstellungen, die Menschen über Gott entwickelt haben und noch machen. Das Gottesbild der Glaubenden ist Gegenstand der Theologie, und alles, was daraus folgt: das Denken und Handeln der einzelnen Christen und der Kirche in ihrer Gesamtheit in Geschichte und Gegenwart" (Jung 2004, 77).

Da in der Theologie allerdings die Reflexion eines Inhaltes einer Religion unter der Voraussetzung der Anerkennung der heiligen Schriften, der Traditionen und der Äußerungen von Autoritäten einer bestimmten Reli-

gion als Erkenntnisquelle geschieht, wird die logische Abhängigkeit theologischer Begründungen und Geltungsansprüche von bestimmten religiösen Überzeugungen deutlich.

Ohne aus dem Blick zu verlieren, dass Theologie und Religionswissenschaft sich nicht ineinander überführen oder vollständig voneinander trennen lassen, sondern vielmehr durchaus Berührungspunkte aufweisen, schlägt Fritz Stolz (1988) hinsichtlich der verschiedenen Zugangsweisen zur Thematik ‚Religion‘ die Unterscheidung zwischen einem „Durchdenken der Religion ‚von innen‘“ (in Theologie, Missionstheologie, Dialogtheologie und Theologie der Religionen) und einem „Durchdenken der Religion ‚von außen‘“ (der Religionswissenschaft) vor, wobei diese ‚Binnenperspektive‘ der Theologen keineswegs gegen die Wissenschaftlichkeit ihrer Bemühungen spricht (vgl. Jung 2004, 76–78).

Als Kernproblem der modernen Religionsphilosophie betrachtet dagegen W. Löffler die Frage, „welche Argumente [es] für und wider die Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen … gibt“ und „welche Art von Erklärungen Religionen eigentlich anbieten, was eine ‚religiöse Weltanschauung‘ ist und welchen Sinn Argumente in diesem Zusammenhang überhaupt haben“ (Löffler 2006, 27–28).

Auch wenn die Religionsphilosophie insbesondere hinsichtlich ihres Auftretens doch historisch immer an die Existenz bestimmter Religionen – insbesondere an das Christentum – gekoppelt war, so fordert W. Löffler doch, dass die Religionsphilosophie „von ihren Begründungen und Geltungsansprüchen her … *logisch unabhängig* von bestimmten religiösen Überzeugungen sein sollte“ wie auch dasjenige, „was als Prämisse in religionsphilosophische Überlegungen eingeht, … idealer Weise für Menschen beliebiger weltanschaulicher Prägung akzeptabel sein [sollte], unabhängig insbesondere von der Anerkennung bestimmter religiöser Schriften, Traditionen, Äußerungen von Autoritäten etc. als Erkenntnisquelle“ (Löffler 2006, 34).

Zwar weist auch Bernhard Welte von Seiten der christlichen Religionsphilosophie darauf hin, „daß die Religion – wie sehr sie auch aus eigenem Ursprung leben mag …– sich doch vollzieht als ein *menschliches Geschehen* und als eine *Form des menschlichen Lebens und Daseins*“ (Welte 1978, 22). „Aber“, so B. Welte, „immer ist es so, daß innerhalb der religiösen Daseinsweise des Menschen Gott oder das Göttliche die primäre und fundierte Größe des ganzen Verhaltens ist“ (Welte 1978, 29). Entsprechend sei aus christlicher Perspektive „in der Religionsphilosophie, wiewohl oder vielmehr gerade weil es sich um den Menschen, nämlich um die religiöse Daseinsweise des Menschen, handelt, von mehr zu reden als nur vom Menschen. Es ist sogar *zuerst* vom Anderen des Menschen, vom Göttlichen, zu sprechen“ (Welte 1978, 29–30).

B. Welte geht es dabei, nicht zuletzt im Anschluss an Thomas von Aquin, wesentlich um „Religion als Beziehung zu Gott“ (Welte 1978, 28), wobei er immer wieder darauf hinweist, dass der Glaube an Gott seinen Ausgang nicht beim Menschen nimmt, sondern fundierend für den Glauben vielmehr Gott sei. (vgl. hierzu auch Lenz 1994).

Die Frage ist nun allerdings, vor welche Probleme im Hinblick auf einen positiven Begriff von ‚Religion‘ in der modernen Kultur sich eine philosophische Reflexion gestellt sieht, der es um mehr geht, als das ‚bloße Faktum Religion‘.

Die etymologischen Deutungen des Begriffs ‚Religion‘ im Sinne von ‚religio‘ führen auf diese Problematik hin.

2.2 Etymologische Annäherung an den Begriff ‚Religion‘

Thomas von Aquin führt in einem seiner Hauptwerke, der *Summa theologiae*, drei Bedeutungen von ‚religio‘ an, deren erste ‚religio‘ von ‚relegere‘ (‚wieder durchgehen‘) herleitet:

„*Religiosus, ut ait Cicero, a religione appellatus, qui retractat et tanquam relegit ea quae ad cultum divinum pertinent*. Et sic religio videtur dicta a religendo ea quae sunt divini cultus“ (Summa theologiae, II. II. q. 81 a. 1 c).

Gemäß dieser antiken Etymologie ist im Anschluss an Cicero (De natura deorum, II 28, 72) der ‚religiosus‘ derjenige, der immer wieder vornimmt und immer wieder durchgeht, was zur Verehrung des Göttlichen gehört. Dabei geht es allerdings nicht um die individuelle Gottesverehrung oder um einen persönlichen Glauben an einen Gott, sondern – dem römischen Rechtsbewusstsein entsprechend – um die beharrliche Beobachtung und gewissenhafte Beachtung der kultischen Verpflichtungen.

Diese ältere Etymologie wird unter dem Einfluss des Christentums unzureichend, insofern nun neben die kultische Beziehung zu Gott die als wesentlicher geltende personale Beziehung des Menschen zu ihm tritt. Die unter christlichem Einfluss sich einstellende Akzentverschiebung drückt sich in der Herleitung des Wortes ‚religio‘ von ‚re-eligere‘ (‚wieder wählen‘) aus:

„Quamvis etiam possit intelligi religio ex hoc dicta quod Deum reeligere *debemus, quem amiseramus negligentes*, sicut Augustinus dicit, X de Civ. Dei“ (Summa theologiae, II. II. q. 81 a. 1 c).

Indem wir uns gemäß dieser Etymologie – die Thomas von Aquin auf Augustinus (de civ. Dei. X, 3)[1] zurückführt – für Gott, den wir vernachlässigt und verloren haben, nicht bloß entscheiden, sondern *wieder*-entscheiden müssen, erweist sich Religion als Wiederherstellung des ursprünglichen Gottesverhältnisses.[2]

In einer dritten Deutung wird ‚religio‘ von ‚religare‘ (‚rück-binden‘) hergeleitet:

„Vel potest intelligi religio a religando dicta, unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., *religet nos religio uni omnipotenti Deo*“ (Summa theologiae, II. II. q. 81 a. 1 c).

Auch hier beruft sich Thomas von Aquin auf Augustinus (de vera rel. 55, 111), für den sich der durch die Sünde von Gott losgerissene Mensch in der *wahren Religion* durch Wiederversöhnung *zurück*-bindet.

Nun können allerdings für den katholischen Theologen Hans Zirker die angeführten etymologischen Deutungen – ganz abgesehen davon, ob diese zutreffen oder nicht – die Bedeutung von ‚Religion‘ nicht ausmachen, bestenfalls assoziativ erhellen, da sie auf spezifische kulturelle Verwurzelungen des Wortes und das Problem seiner äquivalenten Übertragbarkeit in andere Sprachen und religiöse Kontexte verweisen.[3]

In ähnlicher Weise argumentiert W. Löffler von religionsphilosophischer Seite aus, wenn er darauf hinweist, dass das Wort ‚religio‘ in seiner etymologischen Deutung einen Bereich des Religiösen bezeichnet, „der vom sonstigen Denken und Handeln der Menschen sowie von sonstigen sozialen Ordnungen relativ abgrenzbar ist“ (Löffler 2006, 11). Diese ‚Abtrennbarkeit‘ prägt nicht zuletzt bis heute unser westliches Denken, „obwohl in vielen anderen Sprachen nicht einmal ein Wort für einen solchen abgrenzbaren Bereich des Religiösen exi-

stiert“ (ebd.).[4] Je stärker also eine Kultur religiös geprägt ist, „umso schwerer ist die Abgrenzung von ‚Religion‘ (in unserem abendländischen Sinne) und sonstigen Bestandteilen der Kultur möglich“ (Löffler 2006, 11).

Auch dass sich das Christentum als ‚Religion‘ bezeichnen konnte wurde ihm entsprechend der etymologischen Akzentverschiebung in sekundärer Begrifflichkeit nur möglich, „indem es die ‚wahre Religion‘ von der ‚falschen‘ unterschied, sie mit dem eigenen Glauben identifizierte und damit den Anschein einer Verallgemeinerung des Begriffs verhinderte“ (Zirker 1999/2004, 1).

Zwar erkennt der Existenzphilosoph W. Weischedel hinter den drei gegebenen Deutungen – der beharrlichen Sorgfalt im kultischen Dienst, der wieder-holenden Wahl des Verlorenen, der Rückbindung – die Gemeinsamkeit: „daß der Begriff der Religion vom Tun des Menschen her gedacht ist“ (Weischedel, 1971–1972/1998, 9). Der bis in die Gegenwart anhaltende Streit um eine zutreffende Ableitung des Begriffs ‚religio‘ zeigt allerdings, „dass die Bestimmung des Religionsbegriffs nicht im Sinne einer objektiven, ‚gegebenen‘ Definition möglich ist, sondern an einen besonderen historisch-kulturellen Kontext gebunden bleibt“ (Hock 2008, 11).

2.3 ‚Religion‘ als ‚Hinordung auf Gott‘

Auch Thomas von Aquin entscheidet sich allerdings letztlich für keine der drei angeführten Deutungen, sondern weist darauf hin, dass die Religion eine *Hinordnung* des Menschen *auf Gott* (ordinem ad deum) mit sich bringt:

„Sive autem religio dicatur a frequenti lectione, sive ex iterata electione eius quod negligenter amissum est, sive a religatione, religio proprie importat ordinem ad Deum“ (Summa theologiae, II. II. q. 81 a. 1 c).

Entsprechend diesem Hinweis reicht es auch für W. Weischedel aus existenzphilosophischer Perspektive – ähnlich wie für B. Welte aus christlicher Sicht – ganz allgemein nicht hin, bei der Untersuchung religiösen Verhaltens als eines subjektiven Vorganges stehen zu bleiben. Eine solche Untersuchung kann „zwar interessante Ausblicke auf die Art verschaffen, wie Menschen sich auf Gott richten; aber sie verstellt, wenn man bei ihr beharrt, die Möglichkeit, nach Wahrheit und Wirklichkeit des in solchem Verhalten Intendierten auch nur zu fragen“ (Weischedel 1971–1972/1998, 11).[5]

Dabei sieht sich allerdings eine „Philosophische Theologie als Reden von Gott“, soll ihr Begriff nicht rein formal bleiben, bereits im Rahmen der abendländischen Tradition nicht nur einer Wirrnis unterschiedlicher, oftmals einander entgegengesetzter Begriffsbestimmungen des Gebrauchs des Wortes ‚Gott‘ gegenüber, sondern einer ebenso vielfältigen Verwendung des Ausdrucks ‚Theologie‘.

Dass jegliche Versuche, das ‚Wesen‘ der Theologie zu fassen, in eine unüberschaubare Mannigfaltigkeit von Begriffsbestimmungen führt, hängt für W. Weischedel zum einen daran, dass ‚Theologie‘ „als ein Tun des Menschen ein geschichtliches Phänomen ist und daher in eins mit den Wandlungen des Menschen sich ihrerseits wandelt, zum anderen, daß ihr Gegenstand, Gott, offenbar … keine eindeutige, ein für allemal gültige Umgrenzung duldet, sondern je nach der Weise, in der er erfahren wird, eine je begriffliche Auslegung fordert“ (Weischedel, 1971–1972/1998, 12). Dieser Problematik, die dahin führt, dass sich die Theologie – wie im Übrigen auch die Philosophie – vor die Notwendigkeit gestellt sieht, ihre ‚Gegenstände‘, und damit einhergehend auch sich selbst ständig neu bestimmen und hermeneutisch neu einholen zu müssen, entkommt man auch dann nicht, wenn man sich auf jene theologischen Gehalte beschränkt, die ohne Glaubenszustimmung,

allein durch Anwendung der allgemeinen menschlichen Vernunft einsehbar sind, man also ‚Philosophische Theologie‘ im weiteren Sinn betreibt.[6]

Abgesehen von diesen Schwierigkeiten, vor der sich nicht nur eine „Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus“ (Salaquarda 1971) gestellt sieht, gibt Hans Zirker (1999/2004) ganz allgemein zu bedenken, wie problematisch der Religionsbegriff ohnehin wird, wenn er sich an der letzten Bezugsgröße religiöser Akte auszurichten versucht. Zum einen ließe sich gar nicht behaupten, dass Religion schlechthin eine *Hinordung auf Gott* bzw. *Beziehung des Menschen zu Gott* sei, „falls man dem Selbstverständnis der Religionen gerecht werden will“. Zum anderen erscheinen zwar – gegenüber dem Gebrauch des Wortes ‚Gott‘ – ‚das Absolute‘, ‚die Transzendenz‘, ‚das Unendliche‘, ‚der letzte Grund‘, ‚das Heilige‘ in ihrer inhaltlichen Unbestimmtheit eher geeignete Elemente eines allgemeinen Religionsbegriffs. (Zum Begriff des ‚Heiligen‘ s.u. Kapitel 3.1.2) „Doch wird dieser bei solch vagem Ansatz durch jede weitere phänomenologische Bestimmung in seinem Bedeutungsinhalt und -umfang wieder eingeschränkt“ (Zirker 1999/2004, 2).

Noch fragwürdiger erscheint es, „‚Religion‘ als ‚Ergriffensein von unbedingtem Sinn und Wert‘ oder vom ‚Geheimnis des Lebens‘ zu verstehen, weil dann entgegen bewährtem Sprachgebrauch selbst Positionen der ausdrücklichen Ablehnung von Religion unter diesen Begriff subsumiert werden können“ (ebd.).

Bei der Suche nach einer allgemeinen Definition von ‚Religion‘ sieht man sich also unweigerlich dem Problem gegenüber, dass unser Begriff ‚Religion‘ entweder zu eng oder zu weit sein wird, um das zu erfassen, was in anderen religiösen und kulturellen Kontexten mit Begriffen beschrieben wird, die unserem Religionsbegriff (möglicherweise eben nur vermeintlich) zu korrespondieren scheinen.[7] Diese Aporie begründet sich darin, dass unser Begriff von ‚Religion‘ an die abendländische Kultur- und Geistesgeschichte verwiesen bleibt, wir aber gleichzeitig bemüht sind, mit diesem Begriff – als einem Allgemeinbegriff – auch entsprechende Phänomene außerhalb unseres historisch-kulturellen Kontextes in angemessener Weise zu erfassen. Doch gibt es Versuche, das Untersuchungsobjekt ‚Religion‘ klar abzugrenzen, das allen Religionen ‚Gemeinsame‘ zu identifizieren und begrifflich als ‚Religion‘ zu bestimmen.

3 Substanzialistische und funktionalistische Ansätze einer Definition von ‚Religion‘

Im Hinblick auf eine Definition von ‚Religion‘ geht das wissenschaftliche Verständnis vornehmlich in zwei Richtungen: in die Richtung einer Definition von ‚Religion‘ im Sinne eines substanzialistischen bzw. substanziellen (oder gar essentialistischen) Verständnisses und in die Richtung einer Definition im Sinne eines funktionalistischen bzw. funktionalen Verständnisses von ‚Religion‘. Wobei anzumerken ist, dass eine solche Einteilung in ‚funktionalistische‘ und ‚substanzialistische‘ Definitionen zur Orientierung zwar theoretisch gerechtfertigt ist, ihr angesichts der Vielfalt dessen, was Religion genannt wird, allerdings eine „primär heuristische Bedeutung“ (Figl 2003, 75) zukommt.[8]

3.1 Substanzialistische Ansätze

3.1.1 Religion als Glaube an ‚Gott‘, ‚Götter‘ und ‚übernatürliche Wesen‘

Substanzialistische Ansätze sind weitgehend darum bemüht, das ‚Gemeinsame‘ der ‚Religion‘ in bestimmten Inhalten bzw. in einer gemeinsamen ‚Substanz‘ aufzufinden.

So definiert der erste Lehrstuhlinhaber für Anthropologie an einer britischen Universität Edward Burnett Tylor (1832–1917) bereits Ende des 19. Jahrhunderts ‚Religion‘ als „Glaube an geistige Wesen“ (Tylor 1871/1873,

Bd. 1, 418). (Zu Tylors Religions-Theorie s.u. Kapitel 4.1) Ebenfalls in dieser Tradition stehend, bestimmt der Religionssoziologe Milford E. Spiro fast hundert Jahre nach Tylor Religion noch „as ‚an institution consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings'" (Spiro 1966, 96). Auch der Religionswissenschaftler Günter Lanczkowski entscheidet sich im Rahmen seiner Definition von Religion für die Annahme einer wesentlich personal gefassten Gottesvorstellung: „Religion ist ein unableitbares Urphänomen, eine Größe *sui generis*, die konstituiert wird durch die existentielle Wechselbeziehung zwischen der Gottheit einerseits, deren Manifestationen der Mensch erfährt, und andererseits den Reaktionen des Menschen, seiner *Richtung auf das Unbedingte*" (Lanczkowski 1980, 33f.).

Hinsichtlich substanzialistischer Religionsdefinitionen wurde immer wieder die Kritik vorgebracht, dass nicht alle Religionen so etwas wie ‚Gott', ‚göttliche' oder ‚übernatürliche Wesen' kennen, wobei meist auf den frühen Buddhismus verwiesen wird.[9]

Andere substanzialistische Ansätze suchen diese Schwierigkeit zu vermeiden, indem sie eine abstraktere, unbestimmtere Grundgegebenheit als Inhalt bzw. als das „Wesen" von Religion bestimmen. Ein prominentes Beispiel hierfür bietet der Begriff ‚des Heiligen'.[10]

3.1.2 Das Heilige als grundlegende Kategorie von ‚Religion'

Taucht der Begriff des ‚sacré' erstmals 1898 in dem Aufsatz *De la Définition des phénomènes religieux* des Soziologen und Ethnologen Émile Durkheim (1858–1917) auf, so beginnt Nathan Söderblom (1866–1931) seinen Artikel zu ‚Holiness' in der *Encyclopedia of Religions and Ethics*:

„Holiness is the great word in religion; it is even more essential than the notion of god" (Söderblom 1913, 731).

Fast zeitgleich definiert der evangelische Theologe, Religionswissenschaftler und Phänomenologe Rudolf Otto (1869–1937) entgegen biologistischen und evolutionistischen Entwicklungstheorien ‚das Heilige' als grundlegende Kategorie, mit der der geistige Grund von Religion erfasst wird, wobei er das ‚Numinose' als den zentralen Gegenstand und eigentlichen Inhalt des Heiligen bestimmt. (Zu Ottos Ansatz s.u. Kapitel 4.3)

Auf die Frage, was Religion sei, antwortet der evangelische Theologe und Religionswissenschaftler Gustav Mensching noch Mitte des 20. Jahrhunderts in enger Anlehnung an R. Otto, Religion sei, entgegen sozialwissenschaftlich-funktionalistischen Erklärungen, etwas *sui generis*, eine *Erfahrung des Heiligen*:

„Religion ist die erlebnishafte Begegnung des Menschen mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen" (Mensching 1954/2002, 191; vgl. RGG, V, 1961, Sp. 961).

An dem Versuch, ‚das Heilige' zum zentralen Begriff der Religionsdefinition zu erheben, wurde vielfach Kritik geübt; nicht zuletzt, da der Begriff seit seinem erstmaligen Auftauchen bei Émile Durkheim über Rudolf Otto bis hin zu seiner Verwendung in den Schriften des Phänomenologen Mircea Eliade (1954/1998; 1957/2008) unterschiedliche sprachliche Bedeutungen besitzt. Entsprechend kommt der Religionswissenschaftler Hubert Seiwert zu dem Ergebnis, dass bis „heute weitgehend unklar ist, was gemeint ist, wenn wir vom Heiligen, Heiligkeit oder Sakralität reden … Wer Religion durch das Heilige definiert, so könnte man einwenden, tut nichts anderes als eine Unbekannte durch eine andere zu ersetzen" (Seiwert 2002, 246).

Nicht zuletzt aufgrund der Komplexität der mit dem Begriff ‚des Heiligen' verbundenen theoretischen und methodischen Probleme bleibt es strittig, ob substanzialistische Religionsdefinitionen die Pluralität der religiösen Konzepte in anderen Kulturen (und in der Gegenwart) erfassen können (vgl. Hock 2008, 16).

Die Probleme substanzialistischer Ansätze scheinen sich allerdings umgehen zu lassen, wenn nicht gefragt wird, was Religion ist, sondern, welche Funktionen sie erfüllt. Insofern gilt es gemäß den funktionalistischen Ansätzen, die verschiedenen Religionen auf gemeinsame Strukturen und Funktionen hin zu untersuchen.

3.2 Funktionalistische Ansätze

Im Zusammenhang ‚klassischer' funktionalistischer Modelle ist zunächst der Hauptvertreter des ethnologischen Funktionalismus Bronislaw Malinowski (1884–1942) zu nennen, der neben Max Weber (1864–1929) und Émile Durkheim meist als Begründer der Religionssoziologie genannt wird.

Beschreibt Sigmund Freud in seiner Schrift *Die Zukunft einer Illusion* von 1927 Religion als kollektiv-zwangsneurotisch praktizierte Form der Flucht aus der Wirklichkeit und als entbehrliche Illusion und Ausdruck von Infantilität, so enthält sich Malinowski solcher vorschnellen Wertungen. Für Malinowski (1931/ 1979) wird Religion nicht aus Spekulation und Illusion heraus geboren,

„but rather out of the real tragedies of human life, out of the conflict between human plans and realities … The existence of strong personal attachments and the fact of death, which of all human events is the most upsetting and disorganizing to man's calculations, are perhaps the main sources of religious belief."

Für Malinowski ist Religion notwendig, um die niederschmetternde, lähmende Vorahnung von Tod, Unheil und Schicksal zu überwinden, darin liegt für Malinowski aus sozialanthropologischer Perspektive die Funktion von Religion.

Gegen wertend-funktionalistischen Ansätze, wie sie insbesondere bei Marx und Freud zu finden sind, opponiert gegenwärtig der Philosoph, Theologe und Soziologe Hermann Lübbe. Diese und ähnliche Theorien hätten sich sowohl der Thematisierung der Unverfügbarkeit unserer Lebensvoraussetzungen selbst verweigert als auch der Unvermeidlichkeit, dass Menschen sich zum Faktum der Unverfügbarkeit von Lebensvoraussetzungen verhalten müssen. Religion sei eben nicht ein Vermeinen oder Tun ‚stattdessen', sondern „lebensnotwendige Kultur der Anerkennung der Unverfügbarkeiten des Lebens einschließlich der Unverfügbarkeit des Lebens selbst" (Lübbe 2005, 67). In diesem Verhalten wird in enger Anlehnung an den Theologen Friedrich Schleiermacher vergegenwärtigt, „dass wir in keiner Lebenslage der Bedingungen unseres Daseins mächtig sind" (Lübbe 2005, 70). Hier wird nicht die Vorahnung des Todes *überwunden*, sondern das Unüberwindbare in seiner Anerkennung als solches zu bewältigen gesucht.

Auch gegen H. Lübbes Verständnis von Religion wird allerdings die Kritik vorgebracht, es fasse den Gegenstandbereich von Religion zu weit und weise jeder reflexiven Lebensform religiöse Qualität zu (vgl. Kött 2003); ein Vorwurf, der uns auch hinsichtlich der Religionstheorie des Soziologen Niklas Luhmann wieder begegnen wird.

Weiterhin ist es Émile Durkheim, der Religion in seinem 1912 publizierten Hauptwerk *The Elementary Forms of the Religious Life* in funktionaler Hinsicht definiert, wobei er seinen Ansatz aus *De la Définition des*

phénomènes religieux aufnimmt:
„A religion is a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say, things set apart and forbidden – beliefs and practices which unite into one single moral community called a Church, all those who adhere to them“ (Durkheim 1912/1915, 47).

Gegen Theorien, die die Funktion von Religion als verbindendes Element für gesellschaftlichen Zusammenhalt und gesellschaftliche Identität bestimmen, wurden und werden wiederum vielfältige kritische Einwände vorgebracht. So fragt etwa K. Hock: „Belegen nicht viele Beispiele – gerade aus der jüngsten Religionsgeschichte –, dass Religion auch eine desintegrierende Funktion hat und in dieser Gestalt gerade destabilisierend wirken kann?“ (Hock 2008, 17).

Bei funktionalen Bestimmungen geht es allerdings nicht nur um die Herausstellung der stabilisierenden Funktion der Religion für Gesellschaft und Kultur, sondern gleichermaßen um die Orientierungsfunktion der Religion für das Individuum. Ein Beispiel hierfür liefert die Religionstheorie der Soziologen Peter L. Berger und Thomas Luckmann, die von einer gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit ausgehen, in der der Einzelne einer zur bloßen Privatsache gewordenen ‚unsichtbaren Religion‘ (Luckmann 1967/1991) nur mehr als Käufer gegenübertritt. In diesem Zusammenhang ist auch die Religionstheorie von Niklas Luhmann (1927–1998) zu nennen, dem Begründer der soziologischen Systemtheorie, der sich von soziologischen Religionstheorien Durkheims, Webers und Simmels distanzieren wird. (Zur „Funktion der Religion“ bei Luhmann s.u. Kapitel 4.4)

Funktionalistische Ansätze insgesamt werden allerding hinsichtlich der Bestimmung eines alle Religionen umfassenden, über-historischen Begriffs von Religion der Kritik unterzogen, die ganz allgemein darin besteht, „sie würden die spezifischen Inhalte und damit auch die ‚Innenansicht‘ der Religion völlig ignorieren, die Religion auf bloß Nicht-religiöses reduzieren und durch ihre Fragen der Leistung bzw. der Funktion von Religion religiöse und nicht religiöse Elemente völlig austauschbar machen“ (Hock 2008, 17).

Im Folgenden sollen – ausgehend von der Zeit, in der sich die Religionswissenschaft zu etablieren begann bis in die Gegenwart – exemplarisch vier ‚klassische‘ Religionstheorien genauer vorgestellt werden, um dann abschließend zu der Frage überzugehen, wie es den Wissenschaften trotz des Mangels einer allgemeingültigen Definition dennoch gelingt, das Phänomen ‚Religion‘ genauer in den Blick zu nehmen.

4 Religionstheorien im Kontext

4.1 Edward Burnett Tylor (1832–1917): ‚Religion‘ als „Glaube an geistige Wesen“

Neben dem Indologen Friedrich Max Müller (1823–1900) und dem klassischen Philologen James George Frazer (1854–1941) zählt der Ethnologe Edward Burnett Tylor zu jenen ‚Pionieren‘ der Religionswissenschaft, die dem Studium der Religionen die stärksten Impulse gaben. Als Tylor sich in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts mit den Religionen von Stammesgesellschaften zu beschäftigen begann, tat er dies in einer Zeit, in der von theologischer Seite mit apologetischer Intention die These vorgetragen wurde, alle ‚wilden‘ Völker hätten sich von einer einst höheren Kulturstufe zu ihrem gegenwärtigen Zustand zurückentwickelt.

In Absetzung zu dieser These vertritt Tylor ein den Lehren Charles Darwins und der ‚Verzeitlichung der Naturwissenschaft‘[11] (Lepenies 1976) verpflichtetes, am technischen und ökonomischen Fortschritt Europas

orientiertes Evolutionsmodell progressiver Stufen sozialer Organisation: von den ‚Wilden‘ (Jäger und Sammler) über die ‚Barbaren‘ (Viehzüchter und Ackerbauern) hin zu den ‚Zivilisierten‘ Europas. Denn es zeige sich, dass „die Geschichte der niedrigern wie der höhern Rassen nicht die Geschichte einer beständigen Degeneration …, sondern einer Bewegung sei, welche trotz häufigen Stillständen und Rückfällen im Ganzen doch vorwärts gegangen ist“ (Tylor 1865/1866, 244). Letztlich sprechen für Tylor insbesondere die Funde prähistorischer Archäologie eindeutig gegen die These, dass am Anfang der Menschengeschichte eine von Gott gegebene Hochkultur gestanden hätte.

Um sein Evolutionsmodell zu begründen, wendet Tylor sich simultan zwei Bereichen zu: der Kultur von Stammesgeschichten und dem Aberglauben in modernen Gesellschaften.

Auf der Grundlage seiner ‚Theorie der *Survivals*‘ oder ‚Überlebsel in der Cultur‘ (vgl. Kohl 2004, 50–56) glaubt Tylor, das Vorkommen von bestimmten Kulturzügen, die zwar eigentlich einer ‚niederen Kulturstufe‘ angehörten, dennoch aber auch in ‚höher entwickelten‘ Nationen zu finden sind, erklären zu können.

So sucht Tylor unter anderem den Sinn der weltweit verbreiteten Segenswünsche beim Niesen dadurch zu verstehen, indem er sie mit den entsprechenden Niesformeln der Zulu, der Polynesier oder der mittelamerikanischen Indianer vergleicht. Dabei lassen sich für ihn die Segenswünsche als Beschwörungsformeln deuten, die in engem Zusammenhang mit magischen Vorstellungen, Geister- und Ahnenglauben stehen. Im Rahmen des beschränkten Weltbildes des frühen Menschen, seiner primitiven Lebensweise und Gesellschaftsformen hatten bestimmte Vorstellungen, Handlungsweisen und Gebräche also durchaus ihren Sinn, wobei auch der moderne Mensch an ihnen weiter festhält, obwohl sie innerhalb seines fortgeschrittenen wissenschaftlichen Weltbildes keinen Sinn mehr erkennen lassen.

Insbesondere im modernen Okkultismus, Spiritismus und namentlich im katholischen Heiligenkult erlebt die ‚Philosophie des Wilden‘ für Tylor in den europäischen Gesellschaften eine Wiederkehr. Hieran lasse sich erkennen, „in wie nahem und direkten Zusammenhang die moderne Cultur und der Zustand der rohesten Wilden stehen können“ (Tylor 1871/1873, Bd. 1, 159).

Auch wenn die Kultur von Stammesgeschichten und der Aberglaube in modernen Gesellschaften „aus heutiger Sicht wenig oder gar nichts miteinander zu tun haben“ (Kippenberg u. Stuckrad 2003, 63), so führt für den Ethnologen Karl-Heinz Kohl die ‚Theorie der Survivals‘ dennoch auf Tylors grundlegende und entscheidende Annahme einer „universale[n] Einheit des menschlichen Geistes“ (Kohl 2004, 52):

„Es ist unsinnig anzunehmen, die Gesetze des Geistes seien in Australien andere als in England, andere zur Zeit der Höhlenbewohner als zur Zeit der Erbauer eiserner Häuser gewesen, wie anzunehmen, die Gesetze für die chemischen Verbindungen seien zur Zeit der Kohleablagerungen so und so gewesen, jetzt dagegen anders“ (Tylor 1871/1873, Bd. 1, 158).

Die Annahme der ‚universalen Einheit des menschlichen Geistes‘ besagt also, dass der Mensch, auch wenn ihm in den Frühzeiten durch die äußeren Umstände hinsichtlich der Erweiterung seines Wissens Grenzen gesetzt waren, doch immer schon durch rationales und logisches Denken ausgezeichnet gewesen sei, der Urmensch sich vom modernen Menschen also im Hinblick auf die Qualität des Denkens kaum unterschieden habe. Diese Annahme liegt auch Tylors ‚Theorie des Animismus‘ als „Lehre von geistigen Wesen“ zugrunde,

die nicht nur für „Stämme von sehr niedrigem Range hinsichtlich der Civilisation“ charakteristisch sei, sondern auch „die Grundlage der Philosophie der Religion“ darstelle; „von der der Wilden bis hinauf zu den civilisirten Menschen“ (Tylor 1871/1873, Bd. 1, 419f.).

Tylor definiert Religion entsprechend als „Glaube an geistige Wesen“ (Tylor 1871/1873, Bd. 1, 418)[12] und sucht, ausgehend von seiner Theorie des Animismus, sowohl den Ursprung als auch die Entwicklung der Religion zu erklären. Dabei wendet er ein Verfahren an, das K.-H. Kohl (2004, 52) im Anschluss an Edward E. Evans-Pritchard (1981, 58) als „Introspektions-Psychologie“ bezeichnet.[13]

Traumerleben, Trancezustände, Visionen und Halluzinationen wie auch die Erfahrung des Todes stehen für Tylor am Anfang aller Religion. Insbesondere aus der Erfahrung von Zuständen, in denen eine Loslösung vom eigenen Körper als möglich erscheint, habe der Primitive „den durchaus logischen Schluß“ (Kohl 2004, 52) auf eine immaterielle Substanz gezogen, die zwar einerseits als Lebensprinzip an den Leib gebunden bleibe, andererseits aber nach dem Tode weiterlebt wie die schattenhaften Abbilder von Verstorbenen in bestimmten Traumerfahrungen. Aus diesem Zusammenhang heraus entstand für Tylor die dem eigentlichen Geisterglauben entwicklungsgeschichtlich vorausgehende Vorstellung einer menschlichen Geist-Seele, die zunächst auf die belebte, später auch auf die unbelebte Natur übertragen wurde, bis sich schließlich der Glaube an Geister (als die bewirkenden Ursachen aller Erscheinungen) zum umfassenden weltanschaulichen System entwickelte.

In letzter Konsequenz erweist sich in Tylors Evolutionsmodell die Entwicklung des religiösen Denkens vom Geisterglauben des ‚Primitiven‘ über den Polytheismus bis hin zum Monotheismus als „eine logische Fortführung der Schlüsse, die schon dem ‚niedrigen‘ Animismus zugrunde gelegen haben“ (Kohl 2004, 54). Dann aber liegt der Schluss nahe, dass auch die Gottesvorstellung der christlich-jüdischen Überlieferung nichts anderes ist, „als ein Produkt des menschlichen Geistes“, wobei sogar zu erwarten wäre, dass auch diese Vorstellung „in absehbarer Zeit zu den Überbleibseln früherer Kulturstufen zählen wird“ (Kohl 2004, 54–55).

Tylors Evolutionsmodell, innerhalb dessen sich die Entwicklung und der Fortschritt menschlichen Wissens als eine Funktion der Zeit darstellt, gelingt es allerdings nicht, hinreichend zu erklären, weshalb die zeitgenössischen ‚Wilden‘ auf früheren Entwicklungsstufen stehengeblieben sind. Diesem Defizit ist auch der Umstand geschuldet, dass Tylor sich in seinem Spätwerk *Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization* genötigt sah, die Theorie von der universellen Einheit des menschlichen Geistes aufzugeben und sich für die Erklärung der Ungleichzeitigkeit kultureller Entwicklungen den zeitgenössischen Rassentheorien anzuschließen. „Es sollte erst Neoevolutionisten und Kulturökologen des 20. Jahrhunderts gelingen, durch eine stärkere Berücksichtigung der Umweltfaktoren einen möglichen Ausweg aus diesem Dilemma aufzuzeigen“ (Kohl 2004 55–56; zu Neoevolutionismus und Kulturökologie: Kohl 2000, 156–163).

Man mag nun gegen den Evolutionismus und speziell gegen Tylors Evolutionsmodell wie auch gegen die theologische Degenerationstheorie den berechtigten Einwand vorbringen, sie seien bloß „theoretische Konstruktionen zur Selbsteinschätzung des europäischen Geistes und seiner imperialistischen Ausrichtung um die Jahrhundertwende …, wobei sowohl die optimistische als auch die pessimistische Seite ihre Bewertung ausschließlich an der europäischen Kultur festmachen und sie damit zum Wertmaßstab für Kultur schlechthin wird“ (Grätzel 1999, 79). Dabei erweist sich die ‚primitive Gesellschaft‘ in den anthropologischen Theorien des 19. Jahrhunderts letztlich als nichts anderes, als die eigene Gesellschaft „seen in a distorting mirror“ (Kuper 1988, 5).

Entscheidender im Hinblick auf die Problematik eines allgemeinen Religionsbegriffs ist allerdings die Einsicht, dass sich der ‚Glaube an geistige Wesen‘ nicht zum spezifischen Ausgangspunkt religiöser Geisteshaltung und insofern auch nicht zur Grundlage eines allgemeinen Religionsbegriffs hochstilisieren lässt. Gerade weil gegenwärtig nicht bestritten wird, dass Formen des Geisterglaubens vielleicht sogar in allen Kulturen existieren, spricht gerade „seine globale Verbreitung innerhalb wie auch außerhalb ausgeformter religiöser Systeme … dagegen, ihn als eine einheitliche und ursprüngliche religiöse Geisteshaltung anzusehen“ (Kohl 2004, 59).

An Tylors Thesen wurde allerdings schon zu seinen Lebzeiten Kritik geübt; insbesondere von dem damals international anerkannten Philosophen, Ethnologen und Religionswissenschaftler Robert Ranulph Marett.

4.2 Robert Ranulph Marett (1866–1943): Das Gefühl der ‚Ehrfurcht‘ und die Frage nach der ‚Funktion‘ von ‚Religion‘

Ebenfalls an Darwin orientiert, einer naturalistischen und evolutionistischen Anthropologie verpflichtet und den Fortschritt der mentalen Evolution des Menschen vertretend, wendet sich Marett in seinem erstmals 1900 veröffentlichten Artikel *Pre-Animistic Religion* gegen die mit Tylors Animismustheorie verbundene – von Tylor allerdings selbst eingestandene – Überbewertung der intellektuellen Seite der Religion. Dabei kommt Marett zu der Überzeugung, dass die *Beseelung* keine elementare, sondern eine bereits ausgearbeitete intellektualistische Konzeption und insofern selbst ein Produkt des Evolutionsprozesses gewesen sein muss (vgl. Kippenberg u. Riesebrodt 2001, 5–6). Die elementare Religion kann also nicht auf rationalen Überlegungen beruht haben, sondern sei vielmehr zunächst eine „primär emotionale Reaktion“ (Riesebrodt 2004, 176):

„The savage … does not reason out his religion, but dances it out instead” (Marett 1914, 175–180).

Nicht die kognitiven, rationalen Dimensionen von Religion, wie Mythos und Dogma, stehen bei Marett im Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses, sondern dem Ritual als Praxis wird der Vorrang eingeräumt, wobei sich der Aufstieg des Geistes vom Gefühl zur Reflexion erst durch den Fortschritt der mentalen Evolution des Menschen eingestellt habe.

Gegen die Psychologie Tylors, die die emotionale Seite außer Acht lässt, setzt Marett seine von einer „funktionellen Dreiteilung des menschlichen Geistes in Gefühl, Denken und Handeln“ (Riesebrodt 2004, 176) ausgehende (evolutions-) psychologische Theorie.[14]

Marett bestreitet nicht, dass Animismus *einen*, allerdings nur sekundären Grundzug elementarer Religion darstelle. Doch die Theorie des Animismus lasse dabei insbesondere elementar-religiöse Phänomene außer Acht, wie beispielsweise die Ehrfurcht vor Tieren, Steinen oder Blut, die zwar für mächtig und belebt, nicht aber für beseelt und von Geistern bewohnt gehalten werden, wie sie auch die Ehrfurcht vor unpersönlichen Kräften wie Gewittern oder Erdbeben nicht berücksichtige. Gerade von zentraler Bedeutung für die Herausbildung religiösen Empfindens sei aber das Erlebnis einer unpersönlichen Macht, die ein Gefühl der Ehrfurcht (basic feeling of Awe) auslöse, „which drives a man … into personal relations with the Supernatural“ (Marett 1914, 15).

Allerdings hat bei Marett die religiöse Erfahrung – wie weiter unten noch zu zeigen sein wird – einen anderen Sinn als bei Rudolf Otto, wie auch Maretts Begriff der ‚Ehrfurcht‘ nicht mit Ottos ‚tremendum et fascinosum‘

gleichgesetzt werden kann. Das religiöse Gefühl der ‚Ehrfurcht‘ kann für Marett durchaus auch künstlich erzeugt werden, etwa durch den Klang des ‚bull-roarer‘. Nicht ein Gefühl ist also gemäß Marett spezifisch religiös, „sondern religiös kann nur das Objekt sein, auf das sich ein Gefühl bezieht“ (Riesebrodt 2004, 184).

Marett unterscheidet in seinen religionstheoretischen Überlegungen zwei unterschiedliche Dimensionen menschlicher Erfahrung: das Alltägliche, Vertraute, Normale, Vorhersehbare, Kontrollierbare und das Außeralltägliche, Unbekannte, Gefährliche, Lebensbedrohliche, Unerwartete – die Krisenerfahrung.

„Hunger, sickness and war are examples of crisis. Birth and death are crisis … Now what, in terms of mind, does crisis mean? It means that one is at one’s wits’ end; … that we are projected into the world of the unknown. And in that world of the unknown we must miserably abide, until, somehow, confidence is restored“ (Marett 1912, 211).

Den Ausgangspunkt der Religionsgeschichte und das bleibende Strukturmoment jenseits aller Differenzierungen bildet für Marett also ein „amorphes Erlebnis von Unsicherheit“ (Kippenberg u. Riesebrodt 2001, 6).

Das Wesen bzw. der Kern von Religion spricht sich für Marett in der Formel *mana-tabu* aus, wobei sich die außeralltägliche Erfahrung oder Begegnung mit einer übermenschlichen Macht in dem Begriff *mana* ausdrückt, während *tabu* den Aspekt von Furcht und Kontaktvermeidung aufgrund der Gefahr beschreibt.[15]

Genau hier liegen für ihn die Grundlagen von Religion und – in enger Anlehnung an die Sozialpsychologie von William McDougall[16] – ihre psychologische Funktion:

„Psychologically regarded, then, the function of religion is to restore men’s confidence when it is shaken by crisis … Religion is the facing of the unknown. It is the courage in it that brings comfort“ (Marett 1912, 211–212).

Die Funktion von Religion ist emotionale Krisenbewältigung und die Herstellung bzw. die Wiederherstellung des Selbst- und Weltvertrauens.

„We must go on, however, to consider religion sociologically. A religion is the effort to face crisis, so far as that effort is organized by society in some peculiar way. A religion is congregational – that is to say, serves the ends of a number of persons simultaneously. It is traditional – that is to say, has served the ends of successive generations of persons. Therefore inevitably it has standardized a method. It involves a routine, a ritual. Also it involves some sort of conventional doctrine, which is, as it were, the inner side of the ritual – its lining“ (Marett 1912, 212).

Die Bewältigung solcher Krisensituationen ist gemäß Marett nicht der Gestaltung des Individuums überlassen, sondern die existenzielle Situation wie auch deren Bewältigung „ist immer schon eine kulturell und sozial geformte“ (Riesebrodt 2004, 181). Im Rahmen der Konventionalisierung und Traditionalisierung werden erfolgreiche Praktiken der Kommunikation mit den übernatürlichen Mächten fixiert, sterotypisiert und routinisiert und somit zum Ritual, wobei bestimmte Individuen in solchen Ritualen eine herausragende Funktion erlangen, da es ihnen gelingt, sich den ansonsten tödlichen Mächten auszusetzen. Zumindest in ‚primitiven‘ Gesellschaften beruht also nach Marett politische Herrschaft auf dem Glauben an den Besitz übermenschliche Kräfte solcher herausragender Individuen.

Maretts Denken ist dabei grundlegend von der Überzeugung getragen, die westliche Zivilisation stelle den Höhepunkt der evolutionären Entwicklung dar, wobei sich im Verlauf der religiösen Evolution eine weitgehende Ethisierung von Religion vollziehe, die sich mit zunehmender Reflexion und Individualisierung herausbilde. Hier liegt wohl auch einer der Gründe, weshalb Marett in der zeitgenössischen Religionswissenschaft kaum mehr Beachtung findet. Dennoch stellen seine anthropologischen und religionsethnologischen Überlegungen „einen wichtigen Markstein im Übergang vom Evolutionismus zum Funktionalismus sowie von einer intellektualistischen Individualpsychologie zu einer mehr affektiv orientierten Sozialpsychologie dar“ (Riesebrodt 2004, 172).

Auch für H. G. Kippenberg und K. v. Stuckrad besitzt Maretts Religionsbegriff hinsichtlich der weiteren Entwicklung der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Religion zu Beginn des 20. Jahrhunderts paradigmatische Bedeutung.

„Dieses neue Paradigma von Religion, als ‚Präanimismus‘ oder ‚Dynamismus‘ bekannt, sollte sich in kürzester Zeit bei Émile Durkheim, Max Weber u.a. durchsetzen, bei Wissenschaftlern also, die die Erklärungsrichtung umdrehten. Nicht Religion musste erklärt werden, sondern Grundbestandteile der modernen Zivilisationen hatten eine Genealogie, die in die Religionsgeschichte zurückreichten“ (Kippenberg u. Stuckrad 2003, 30).

In der Folge des Streits um die Begründung von Geschichtswissenschaft standen sich allerdings zwei rivalisierende Schulen der Religionswissenschaft des 20. Jahrhunderts gegenüber: Auf der einen Seite die sich mit Fragen der Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft beschäftigende Religionssoziologie, als deren Begründer É. Durkheim in Frankreich und M. Weber in Deutschland gelten, auf der anderen Seite die gegen Evolutionismus und Reduktionismus gerichtete Tradition der Religionswissenschaft, die nicht zuletzt auf Rudolf Ottos Bestreben zurückgeht, die Quelle von Religion nicht evolutionistisch, biologistisch oder historisch zu verorten, sondern zu jener Erfahrung vorzudringen, die weder den rationalen, metaphysischen oder moralischen, sondern den ‚irrationalen‘ geistigen Grund von Religion bildet.

Otto wendet sich gegen die Verstandeskultur seiner Zeit, die „‚Religion‘ als eine Funktion geselliger Triebe und sozialen Wertens oder noch primitiver zu deuten [versucht]“, und setzt dagegen die nicht kritiklos gebliebene Vorstellung, Religion begründe sich vielmehr in „einem Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit“, wobei es auch für den Religionswissenschaftler gelte, dieses eigentümlich religiöse Gefühl nachzuempfinden, wenn er wirklich Religionskunde betreiben will (Otto 1917/2004, 8).[17]

4.3 Rudolf Otto (1869–1937): ‚Religion‘ als „Erfahrung des Numinosen“

Ottos Versuch, den geistigen Grund von Religion zu identifizieren und seine Implikationen darzulegen, führt ihn insbesondere auf die Arbeiten des Philosophen und protestantischen Theologen Friedrich Schleiermacher (1768–1834).

In seinen Reden *Über die Religion* von 1799 wendet sich Schleiermacher gegen das aufklärerische Bestreben, Religion auf moralisch-vernünftige Lehren zu beschränken, wobei sich dieses aufklärerische Unternehmen auf den Grundsatz stützt, dass Religion nur wahr sei, wenn sie vernünftig ist, und sie ist vernünftig, wenn ihr ethische Prinzipien zugrunde liegen.

Während beispielsweise für Kant (1724–1804) und die ausgehende Aufklärung „Religion ... (subjektiv betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote [ist]“ (RGV, VI 153, vgl. auch MS VI 443),[18] will Schleiermacher die Religion für die aufgehende Romantik vom (metaphysischen) Erkennen wie auch von der moralisch-gebietenden Vernunft getrennt wissen. Vielmehr sei „ihr Wesen ... weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl“ (Schleiermacher 1799/1970, 29).

Entsprechend wird auch Otto das ‚Numinose‘ als das Heilige *minus* seines sittlichen Momentes und … *minus* seines rationalen Momentes überhaupt“ (Otto 1917/2004, 6) bestimmen.

Schleiermacher, für den sich Religion notwendigerweise immer nur in individuellen Variationen manifestiert, wendet sich damit keineswegs gegen die Forderungen der moralischen Vernunft, sondern gegen die aufklärerische Unterstellung, Moral lasse sich als ein in säkularisierter Kultur verfügbares Äquivalent der Religion auffassen und fragt nach dem „Gemeinsamen aller so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden“ (Schleiermacher 1830–1831/1999, 23). Dieses „sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit“ entdeckt Schleiermacher im „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“.

Bei diesen Ergebnis bleibt Schleiermacher allerdings nicht stehen, sondern erkennt in der transzendentalen Betrachtungsweise: „Ohne alles Freiheitsgefühl aber wäre ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich“ (Schleiermacher 1830–1831/1999, 28). Die ‚unbedingte Freiheit‘ bildet damit – gleichsam als ‚Prinzip der Schöpfung‘ – die Bedingung der Möglichkeit jeglicher ‚religiösen Befindlichkeit‘.

Otto wird allerdings der Schleiermacherschen Analyse kritisch gegenübertreten und sich der Fries’schen Analyse des religiösen Gefühls zuwenden (vgl. Alles 2004, 201–202), wobei er mit Jakob Friedrich Fries (1773–1843) Kants transzendentallogische Theorie der Erkenntnis psychologisch-anthropologisch zu deuten sucht. Denn in seiner *Neuen oder anthropologischen Kritik der Vernunft* geht es J. F. Fries nicht länger darum, im Sinne Kants die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung bzw. Erkenntnis aufzuzeigen, sondern darum, die besonderen Weisen der Erkenntnis auszulegen, die es in jeder endlichen Vernunft gibt und die deshalb *a priori* gelten müssen.[19]

Otto greift Schleiermachers Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit zwar auf, wendet sich aber gegen die subjektive Komponente in diesem Verhältnis und sucht, die Beziehung des Subjekts zu seinen nichtindividuellen Herkunfts- und des Heilsgründen auf eine ‚objektive‘ Größe zu stützen.

Um die begriffliche Unschärfe und die Analogien zu überwinden, die mit dem Begriff des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit verbunden sind, spricht Otto vom „*Kreaturgefühl* – das Gefühl der Kreatur die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem, was über aller Kreatur ist“ (Otto 1917/2004, 10).

Nicht die schlechthinnige Abhängigkeit Schleiermachers, die gegenüber dem Übermächtigen empfunden wird, und bereits das Ergebnis einer transzendentalen Reflexion darstellt, ist für Otto das Primäre, sondern das Versinken und Ertragen der eigenen Nichtigkeit gegenüber dieser konkreten Erfahrung. Der Einzelne, soweit er sich seiner Existenz bewusst werden kann, erfährt sich hierbei in dem Grundverhältnis, das er zu seinem Ursprung hat.

Wiederum im Gegensatz zur gegenstandslosen schlechthinnigen Abhängigkeit Schleiermachers stellt Otto die Bewusstwerdung der eigenen Nichtigkeit in den Zusammenhang mit einem unsagbar übermächtigen ‚Objekt', – dem „Numinosen". Das Numinose bildet die Grundlage des Kreaturgefühls und stellt ein Verhältnis einer „‚schlechthinnigen Überlegenheit (und Unnahbarkeit)' seiner" her (Otto 1917/2004, 12), welches die einzelne bewusste Kreatur gegenüber ihrem Ursprung hat.

Da das objektive, außer mir gefühlte Numinose für uns schlechthin nicht verstehbar ist, bleibt es *mysterium*.

„Weil ich hier auf ein überhaupt ‚Ganz anderes' stoße das durch Art und Wesen meinem Wesen inkommensurabel ist und vor dem ich deshalb in erstarrendem Staunen zurückpralle" (Otto 1917/2004, 32–33).

Dieses *mysterium* ist übermächtiges *tremendum* und *fascinans* zugleich, veranlasst physiologische Reaktionen und umfasst auch das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, geht aber weit über dieses Gefühl hinaus und ist nicht in transzendentaler Reflexion einholbar.

Entsprechend wirft Otto Schleiermacher vor, er habe durch seine Bestimmung des Kreaturgefühls nicht im Sinne der „*Geschöpflichkeit*", sondern der kausalen „*Geschaffenheit*" (Otto 1917/2004, 23), doch letztlich eine rationale Anbindung des ‚Ganz anderen' an die Vernunft und durch die Form des Abhängigkeitsgefühls den eigentlichen Inhalt des religiösen Gefühls selbst zu bestimmen gesucht. Das aber ist für Otto völlig gegen den seelischen Tatbestand.

„Das ‚Kreatur-gefühl' ist vielmehr selbst erst subjektives Begleitmoment und Wirkung ... eines anderen Gefühlsmomentes (nämlich der ‚Scheu'), welches selber zweifellos *zuerst* und *unmittelbar* auf ein *Objekt außer mir* geht. Das aber ist eben das *numinose* Objekt" (Otto 1917/2004, 11).

Nur wo das numen als Präsens erlebt oder wo ein Etwas numinosen Charakters gefühlt wird, kann für Otto das Kreaturgefühl als Reflex im Gemüte entstehen:

„Das ist eine so klare Erfahrungstatsache dass sie sich auch dem Psychologen bei der Zergliederung des religiösen Erlebnisses als erste aufdrängen muss" (Otto 1917/2004, 11).

Hatte doch schon der Philosoph und Psychologe William James (1842–1910), auch wenn ihm letztlich aufgrund seiner empirischen und pragmatischen Grundhaltung der Weg zur Anerkennung von Erkenntnisanlagen und Ideengrundlagen im Geiste verbaut blieb, dieser Tatsache Rechnung getragen, wenn es bei ihm heißt:

„Es ist, als gäbe es im menschlichen Bewusstsein ein Empfinden von Realität, ein Gefühl von objektiver Gegenwart, von ‚da ist etwas' – eine Wahrnehmung, die tiefer und allgemeiner reicht als irgendeiner der besonderen ‚Sinne', denen die gängige Psychologie das ursprüngliche Entdecken realer Existenz zuspricht" (James 1902/1997, 89).

Wie aber, so fragt der Religionswissenschaftler Gregory D. Alles im Anschluss an den Theologen Friedrich Feigel, „„sollen wir einen Gott, der ‚ganz anders', also unerfahrbar ist, erfahren?"" (Alles 2004, 210). Und was für eine Beziehung kann das Numinose „zu unseren Begriffen und Moralprinzipien, zu positiver Religion überhaupt, haben"? (Alles 2004, 205).

Otto beruft sich hinsichtlich dieses Problems auf die „Gefühls-gesellung“ (Otto 1917/2004, 60) und Kants Lehre des Schematismus:

„Das Irrational-Numinose, schematisiert durch unsere … rationalen Begriffe, ergibt uns die satte und volle Komplex-Kategorie des Heiligen selbst im Vollsinne“ (Otto 1917/2004, 61).

Otto behauptet also, dass uns numinose Erfahrungen ständig an Begriffe und Prinzipien – wie ‚Übermacht‘ oder ‚Güte‘ – *erinnern*. „Solche Begriffe und Prinzipien beschreiben das Numinose nicht genau, aber sie verbinden das Numinose mit unserem Denken und unserer Tätigkeit (Alles 2004, 205–206), wobei gemäß Otto das Heilige als Folge von Schematisierung in seiner vollen Komplexität als eine Wertkategorie a priori entsteht.

Die mit dem Ansatz Ottos verbundene Problematik wird deutlich, wenn die eigentliche Intention der Erkenntnislehre Kants dagegengesetzt wird: Kant geht es in seiner Erkenntnislehre letztlich nicht um das Zustandekommen von Erfahrung, sondern um die Analyse der Erfahrung mit der Zielsetzung, die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung bzw. Erkenntnis aufzufinden, wobei diese ‚Bedingungen der Möglichkeit‘ nicht als Strukturen der Erkenntnisvermögen zu verstehen sind, sondern als (erkenntnistheoretische) Voraussetzungen, ohne die Erfahrung bzw. Erkenntnis nicht begreiflich gemacht werden könnte. Diese Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung findet Kant in den apriorischen Anschauungsformen (Raum und Zeit) und den Begriffen des reinen Verstandes (Kategorien). Jeder Begriff hat nun gemäß Kant ein ‚Schema‘, d.h. ein Verfahren, sich durch eine allgemeine, stellvertretende Vorstellung den Inhalt des Begriffs allgemein-anschaulich zu verwirklichen. Da die Kategorien reine Begriffe des Verstandes sind, haben sie ein ‚transzendentales‘ Schema (ein „Produkt der Einbildungskraft“ KRV B 179), das die Erfahrungserkenntnis bedingt. Durch dieses Schema werden die reinen Verstandesbegriffe allererst als Kategorien realisiert, erhalten also vermittels dieses Schemas eine unmittelbare Beziehung auf das anschaulich Gegebene, werden dabei aber gleichzeitig auf ihre Bedeutung als bloße Form von Gegenständen möglicher Erfahrung und Anschauung restringiert bzw. eingeschränkt.

Entsprechend bemerkt G. D. Alles im Hinblick auf Ottos Ansatz: „Otto [stellt] im Grunde den Kantianismus auf den Kopf. Er fängt mit Erfahrungen an, Kant endet bei ihnen. Nach Kant ist die Erfahrung möglich, nur weil Kategorien *a priori* unsere Anschauungen schematisieren. Nach Otto ist die Wertkategorie des Heiligen aus einer Schematisierung von Erfahrungen durch Begriffe und Prinzipien gewonnen. Otto behauptet aber, daß das Heilige eine Kategorie *a priori* sei“ (Alles 2004, 206).

So umstritten Ottos Ansatz auch sein mag – auch Gustav Mensching, Joachim Wach u.a. werden in der Hermeneutik Wilhelm Diltheys und der Phänomenologie Edmund Husserls eine bessere Grundlage für die Religionswissenschaft erblicken, als in Ottos Fries’schem Kantianismus –, so zeigt sich doch dahinter ein „apologetisches Motiv“: „Otto will die religiöse Erfahrung als *sui generis* und als etwas in seinem eigenen Bereich Gültiges bewahren“ (Alles 2004, 206) und „das Heilige als Kategorie a priori … allem Sensualismus und allem Evolutionismus gegenüber in aller Strenge … behaupten“ (Otto 1917/2004, 137).

4.4 Niklas Luhmann (1927–1998): ‚Die Funktion der Religion‘

Luhmann weiß um die Probleme bei der begrifflichen Abgrenzung, und er kennt auch die Problematik, dass Religionsdefinitionen entweder zu kurz oder zu weit greifen: Die phänomenologische Begriffssuche –

Luhmann verweist insbesondere auf R. Otto – will ‚Religion‘ von innen heraus verstehen und sucht Religion dadurch zu bestimmen, dass sie beschreibt, „wie Sinngehalte als Religion, und das heißt dann: als ‚heilig‘ erscheinen“ (Luhmann 2000, 11).

„Das Heilige“ aber ist für Luhmann „die Erscheinungsform eines Paradoxes“, und darum auf der Ebene der Theorie nicht zu bestimmen: „Die Paradoxie des Heiligen ist Ende und Anfang der Analyse in einem“ (Luhmann 2000, 12, vgl. Kühneweg 2000).

Die phänomenologischen Analysen aber gehen gerade „von der Möglichkeit eines direkten Zugriffs auf ‚die Sache selbst‘ aus, wählen also eine Zugriffsweise, die sich nicht durch gesellschaftliche Bedingungen relativieren lässt“, wobei sich die Schwierigkeit eröffnet, „von da aus zu einer Berücksichtigung der Zeitlichkeit und der Geschichtlichkeit von Religion zu kommen. (Husserls auf das Bewußtsein bezogene Zeitanalysen reichen dafür nicht aus.)“ (Luhmann 2000, 12).

Wenn Ontologie und Religionsphänomenologie „zu religionsnah“ operieren und damit die notwendige wissenschaftliche Distanziertheit vermissen lassen, so operiert der Analytiker für Luhmann dagegen „zu religionsfern“ (Luhmann 2000, 7). Denn die begriffliche Bestimmung geht dabei in der Regel so vor, dass sie zunächst den Begriff der Religion von empirisch begrenztem Material abstrahiert. „Wird weiteres empirisches Material herangezogen, das die bisherige Begriffsbildung in Frage stellt, steckt der Analytiker in dem Dilemma, entweder begrifflich nachzubessern, oder das empirische Material, das in der alltäglichen Kommunikation als religiös qualifiziert wird, nicht unter den wissenschaftlichen Begriff der Religion zu subsumieren“ (Kött 2003, 122).

Auch der frühe Luhmann sah sich der Kritik gegenüber, den Gegenstandsbereich der Religion zu weit zu fassen (vgl. Kött 2003). Luhmann gesteht selbst ein:

„Eine im ganzen unbefriedigend verlaufende Diskussion über die ‚Funktion der Religion‘ hat gezeigt, … daß die Ausdifferenzierung eines gesellschaftlichen Funktionssystems nur möglich ist, wenn die Funktion durch eine Unterscheidung, durch einen für sie spezifischen binären Code interpretiert werden kann … Somit müssen wir zunächst fragen: hat die Religion einen eigenen Code, und wenn ja, was wissen wir über die historische Semantik dieser Codierung und über die Rolle, die der Gottesbegriff in diesem Zusammenhang spielt?“ (Luhmann 1994b, 237–238).

In den entwickelteren Religionen der modernen Gesellschaft wird gemäß Luhmann die Differenz beobachtbar/unbeobachtbar durch die binäre „Unterscheidung von *Immanenz* und *Transzendenz*“ (Luhmann 2000, 77) codiert.

Einer der ersten Wege, die die Projizierung einer religiös imaginierten Wirklichkeit ermöglichen, ist das *Geheimnis*, wobei die Kommunikation so eingeschränkt wird, dass es möglich wird, das Sakrale von allem anderen, insbesondere seiner Trivialisierung zu unterscheiden:

„Die Darstellung des Sakralen als eines Geheimnisses hat gewichtige Vorteile. Sie verfremdet das, was man wahrnimmt, beläßt es aber im Zustand des Wahrnehmbaren. Es handelt sich beispielsweise um Knochen; oder um Statuen, oder um Bilder, oder um bestimmte Naturobjekte wie Berge oder Quellen oder Tiere … Es ist

etwas ‚zum Anfassen‘ – und zugleich mehr als das, so daß man nicht wirklich zugreifen darf, obwohl man es könnte“ (Luhmann 2000, 61).

Gerade dies stellt die Möglichkeit sicher, Verhalten religiös adäquat zu programmieren. Ein evolutionärer Sprung findet dann statt, wenn neben der alten Unterscheidung von Dingen und Ereignissen sich der eigentliche Code der Religion ausdifferenziert, der zwischen Immanenz und Transzendenz unterscheidet und es erlaubt, die ganze Welt zu beobachten und sie genau und klar zu duplizieren: für alles, was immanent beobachtbar ist, gibt es ein transzendentes Sinnkorrelat. Nun geht es nicht länger darum, Dinge oder Ereignisse nach sakral/profan zu sortieren, sondern man muss sich an Gott als Beobachter wenden. Gott ist der transzendente Beobachter und zugleich die Einheit von Beobachter und Beobachtetem; jede Form von Heiligkeit nur ein Reflex der Transzendenz (vgl. GLU, 157).

Die Besonderheit monotheistischer Religionen besteht in ihrer spezifischen „Kontingenzformel Gott, verstanden als Beobachter, abgestimmt auf die Notwendigkeit einer Codierung der Religion und auf die spezifische Art, Kontingenz zu reflektieren“ (Luhmann 2000, 159), wobei diese Abschlussformel des religiösen Kosmos personal gedacht ist. „Denn Personalität ist nichts anderes als eine Chiffre für Beobachten und Beobachtetwerden“ (Luhmann 2000, 153). Gott ist allerdings derjenige Beobachter, der jedes Unterscheidungsschema als Differenz und als Einheit des Unterschiedenen zugleich realisieren kann. Wenn Gott alles beobachtet und sich deshalb von allem unterscheiden muss, kann er in der Welt nicht beobachtet werden.

Die Funktion der Religion im Rahmen ihrer historischen Konkretisierungen will Luhmann dabei aufzeigen, indem er sich von den Selbstbeschreibungen der Religionen führen lässt: „Wir schreiben nicht vor, wir nehmen hin, was sich selbst als Religion beschreibt“ (Luhmann 2000, 58). Dies schließt für Luhmann aus, „daß die Wissenschaft sich auf eine Wesensbestimmung der ‚wahren‘ Religion festlegt“, da „die Bestimmung dessen, was religiös ist, dem rekursiven Netzwerk der Selbstbeobachtung des Religionssystems überlassen bleibt“ (Luhmann 2000, 309).

Für die „Neubeschreibung der Aufgabe einer soziologischen Religionstheorie“ ist grundlegend, dass sie Religion nicht als ein Phänomen des Bewusstseins bestimmt. Denn „Mit dem Schema des Bewußtseins (Subjekt/ Objekt, Beobachter/Gegenstand) läßt sich Religion nicht zureichend begreifen, weil sie auf beiden Seiten dieser Differenz angesiedelt ist“ (Luhmann 2000, 13).

Es geht Luhmann also weder um die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Religion oder um die Frage nach den Intentionen, mit denen die Gläubigen den Phänomenen einen religiösen Sinn zuschreiben, sondern um die Frage, wie Religion unter funktionalen Aspekten im Rahmen einer Gesamttheorie der Gesellschaft verstanden werden kann. „Wir wollen, anders gesagt, den Begriff Mensch durch den Begriff der Kommunikation und damit die anthropologische Religionstheorie der Tradition durch eine Gesellschaftstheorie ersetzen“ (ebd.).

Die ihre soziale Ausdifferenzierung begründende und erhaltende Funktion der Religion in der Gesellschaft besteht für Luhmann in der „Transformation unbestimmbarer in bestimmbare Komplexität“ (Luhmann 1977, 20) bzw. in der „Überführung unbestimmbarer in bestimmbare Kontingenz“ (Luhmann 1977, 90). Die Reduktion von Umweltkontingenz und die transformatorische Bewältigung systemexterner Kontingenz ist allerdings eine elementare Leistung aller Systeme, nicht ein funktionales Spezifikum der Religion. Auch findet in jeder

Kommunikation ein Verweis auf etwas Unbeobachtbares statt. Insofern eignet der Religion keine spezifische Funktion neben denen der anderen Systeme (Wirtschaft, Recht, Wissenschaft, Politik, Kunst usw.). Das Besondere an Religion besteht vielmehr in der Art und Weise, *wie* sie die Differenz beobachtbar/unbeobachtbar behandelt: indem sie *diese Differenz* zum eigenen Hauptbezugsproblem macht und mit der übergreifenden und nicht abschließbaren Frage nach der Einheit aller Unterschiede befasst ist. Die Formen der Kommunikation sind dann religiös, wenn ihr Sinn auf die Einheit jener Differenz verweist, sich „religiöser Sinn auf die Einheit der Differenz von Immanenz und Transzendenz bezieht“ (Luhmann 2000, 126).

Die Frage aber nach der Einheit aller Unterschiede ist nicht lösbar, „die Sinnform Religion selbst hat keinen letzten Grund, keine Offenbarung und kein ‚Cogito, ergo sum‘; Religion kann niemals ihre eigene Infragestellung verhindern, sondern Letztgültigkeit immer nur paradox postulieren in der Forderung des Glaubens“ (Kühneweg 2000).

„Je nachdem, welche Formulierung man für das Ausgangsproblem der Unbestimmbarkeit aller selbstreferentiell operierenden Sinnverwendung man bevorzugt: die Religion bezieht sich auf dieses Problem und bietet speziell dafür Lösungen an. Religion garantiert die Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare“ (Luhmann 2000, 127).

Das wiederum garantiert ihre soziale Unverzichtbarkeit und weist sie als selbstsubstitutive Ordnung aus, die zwar verändert und weiterentwickelt, nicht aber durch andere Ordnungen funktionsadäquat ersetzt werden kann (vgl. Wenz 2005, 71).

Zwar ist Religion nur mehr eines der vielen Funktionssysteme der Gesellschaft, aber eine Art funktionales Äquivalent liegt möglicherweise in der besonderen Tendenz der Religion, Inklusionen und Exklusionen zu vollziehen: Religion ist das einzige Teilsystem der Gesellschaft, das sich nicht in die Integration von Exklusionsverhältnissen einreiht:

„Eine Exklusion aus der Religion schließt nicht, wie noch im Mittelalter, aus der Gesellschaft aus. Umgekehrt können Beinahe-Exklusionen aus anderen Funktionssystemen – kein Geld, keine Ausbildung, kein Ausweis, keine Chance, von der Polizei ernstgenommen oder vor Gericht gehört zu werden – von der Religion souverän ignoriert werden. Das muss nicht heißen, daß jene Exklusionen besondere Inklusionschancen in Bezug auf Religion mit sich führen, das wäre eine empirisch zu klärende Frage oder auch eine Frage, ob und wieweit Religionen in der Lage sind, sich auf die gesellschaftstrukturelle Differenz von Inklusionen und Exklusionen einzustellen“ (Luhmann 2000, 305).

In diesem Zusammenhang ist für Luhmann auch das vielzitierte Problem der ‚Säkularisierung‘ kaum noch wiederzuerkennen:

„Die mangelnde Integration der Religion … ist zwar eine Folge der Ausdifferenzierung anderer Funktionssysteme, ist aber nicht deshalb schon ein Nachteil oder gar ein Funktionsverlust der Religion. Eher wird man sich fragen müssen, ob und wie Religion die sich daraus ergebenden Chancen nutzen kann“ (ebd.).

Den Theologen empfiehlt Luhmann jedenfalls hinsichtlich der sehr komplexen Verhältnisse, die die christliche Religion zu einem „‚Zwei-Personen‘-Model“ kondensiert hat – da alle Religion für sie bezogen ist auf das

Verhältnis des Menschen zu Gott –, sich einmal die Frage zu stellen, „ob es … sinnvoll ist, die Distanz zwischen Mensch und Gott immer weiter zu vergrößern, oder ob nicht eine Religion möglich wäre, die die Vorstellung einer kommunikativ erreichbaren Transzendenz ganz aufgeben kann“ (Luhmann 1994a, 235).

Die Schwierigkeiten, die mit diesem Angebot Luhmanns für systemtheoriegeschulte Theologen und ‚Religionspraktikanten‘ verbunden sein könnten, lassen sich für Rudolf Helmstetter (2002) allerdings auf Luhmanns eigene lapidare Formel bringen: „Einen Unterschied kann man nicht anbeten“ (Luhmann 2000, 92).

Nicht zuletzt angesichts der Religionstheorie Luhmanns, bleibt allerdings zu klären, wie der Soziologe Friedrich H. Tenbruck (1993, 67) es formuliert, ob sich das gegenwärtige Dauergespräch über Religion in den Wissenschaften wirklich dem Interesse über die Religion verdankt oder nicht vielmehr geleitet wird „vom Interesse an der Reflexion über Religion“, – und ob nicht damit, wie der katholische Theologe Leopold Neuhold (2000, 24) befürchtet, in den Wissenschaften eine Verdünnung in Richtung auf theoretische Befassung mit Religion in einem sehr allgemeinen Sinn stattfindet.

5. Religion als wissenschaftliches Konstrukt

Bereits 1960 kam Kurt Goldhammer zu der Einsicht, dass Religion nur von der Erkenntnis ihrer Mannigfaltigkeit her begriffen werden kann, es also nicht eine Religion, sondern nur Religionen, nicht ein stets gleiches Religiöses, sondern nur eine vielgestaltige Religiosität im Reichtum und in der Wandelbarkeit ihrer Formen geben kann, wobei ihn dies zu dem Schluss führte: „Der Begriff der Religion ist im Grunde wissenschaftlich *nicht definierbar*“ (Goldhammer 1960, 9).

Letztere Einsicht ist gegenwärtig in den Religionswissenschaften zum Gemeinplatz geworden. So plädiert auch A. Michaels im Anschluss an B. Gladigow und H. G. Kippenberg (1983) anstelle einer festen Begriffsdefinition für eine Bewahrung der Religionswissenschaft in ihrer „Offenheit für neue Fragen“ (Michaels 2004, 13) und folgt der Empfehlung von Jacques Waardenburg (1993, 33), weder aus einem substanzialistischen noch funktionalistischen Religionsverständnis heraus eine letztgültige Definition dessen geben zu wollen, was Religion(en) sind, sondern die Definition des Religionsbegriffes in der Religionswissenschaft offen zu lassen und Religion als „offenes Konzept“ zu bestimmen.

Die Frage, was ‚Religion‘ ist, lässt sich nun zumindest aus dieser religionswissenschaftlichen Perspektive beantworten: ‚Religion‘ ist „zunächst ein wissenschaftliches Konstrukt, das ein ganzes Bündel von Bestimmungen funktionaler und inhaltlicher Art umfasst“ (Hock 2008, 20). Gerade weil ‚Religion‘ sowohl hinsichtlich inhaltlicher Bestimmungen als auch im Blick auf ihre Funktionen gegenwärtig einem rapiden Wandel und tiefgreifenden Veränderungen unterworfen ist, gilt es, „nach einem neuen Religionsbegriff zu suchen, der die veränderte Situation in angemessener Weise reflektiert“ (Hock 2008, 21).

Ein Beispiel hierfür bietet der „vorläufige Religionsbegriff“ von Jacques Waardenburg, der zwischen funktionalistischem und substanzialistischem Religionsverständnis zu vermitteln sucht:

„Wir begreifen Religion auf abstrakter Ebene vor allem als *Orientierung*, Religionen als eine Art *Orientierungssysteme*. Ein Orientierungssystem ermöglicht es dem Menschen, sich im Leben und in der Welt innerhalb und mittels eines sinngebenden Rahmens zurechtzufinden, zu ‚orientieren‘ … Religionen sind jedoch

Orientierungssysteme besonderer Art. Zum einen umfassen sie … ganz spezifische Elemente, etwa die Vorstellung, daß es geistige Wesen gibt, mit denen man in eine Verbindung treten kann, und besondere Erfahrungen und Verhaltensweisen, die sich auf religiöse Kräfte und Zusammenhänge beziehen, die dem Leben und der Welt zugrundeliegen sollen. Dazu kommen für absolut gültig gehaltene Normen und Werte …, bestimmte jenseitige, unbedingt, ja absolut geltende Bezugspunkte, die sinngebend wirken. Religiöse Orientierungssysteme wirken aber nur dann, wenn ihre Sinngebung auch tatsächlich als objektiv, absolut geltend und somit evident hingenommen wird“ (Waardenburg 1986, 34–35).

K. Hock (2008, 18–19) hat die zentralen Vorteile dieses ‚vorläufigen Religionsbegriffs‘ prägnant herausgestellt: „Einerseits wird der Religionsbegriff nicht zu eng definiert, sondern offen gehalten, so dass auch solche Orientierungssysteme in den Blick genommen werden können, die sich selbst als nicht-religiös einordnen, bei genauerer Prüfung jedoch durchaus religiöse Elemente aufweisen; andererseits wird der Religionsbegriff nicht ins Beliebige ausgeweitet, sondern beschreibt verwandte Phänomene, die gewisse Merkmale gemeinsam haben.“

Dies hat insbesondere Vorteile hinsichtlich der Beschreibung und Untersuchung von religiös zu konnotierenden Phänomenen, die im popkulturellen Raum auftauchen (New Age, Patchwork-Spiritualität, Religiöse Wellness, esoterische Engelkulte usw.) (vgl. Gutmann u. Gutwald 2005, Heil 2010).

Wie beispielsweise eine religionspsychologische Untersuchung (Murken und Namini 2007) des esoterischen Engelkult-Marktes zeigt, sind neben den auch für das New Age zentralen Überzeugungen Lebenshilfe und Heilung die wichtigsten Motive der inhaltlichen Ausrichtung aktueller esoterischer Engelbewegungen. Engel schützen und helfen, sie vermitteln das Gefühl von Besonderheit und Zugehörigkeit, sie stiften Sinn, heilen und trösten.

Engel erfüllen damit insbesondere die nach E. L. Deci und R. M. Ryan grundlegenden psychologischen Bedürfnisse des Menschen nach Beziehung, Autonomie und Kompetenz. Will sich das Kompetenzerleben nicht einstellen, erfüllen die Engel immerhin noch jenes Bedürfnis nach Sicherheit, wie es insbesondere von A. Maslow postuliert wurde. Auch dem ‚Leiden am sinnlosen Leben‘ (Frankl) und der damit verbundenen ‚Sorge um den Sinn der Existenz‘ wirkt der Engel entgegen: „Mit Hilfe der Engel erlangt das Leben (auch in der Krise) Bedeutsamkeit, Verstehbarkeit und Handhabbarkeit – nach Antonovsky die grundlegenden Merkmale für das Gefühl von Kohärenz, das wiederum der entscheidende Faktor psychischer Gesundheit sei“ (Murken u. Namini 2008, 74).

Engelerfahrungen und Engelvorstellungen können im Zusammenhang mit Druck, Angst und Stressphänomenen durchaus heilsame Impulse geben, aber auch Gefahren von Abhängigkeit, Passivität und unangemessener Realitätsverzerrung beinhalten.

Vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Entwicklung in den modernen westlichen Gesellschaften erweist sich die Wiederkehr der Engel als „der Versuch, das Leiden an den Bedingungen der postmodernen Gesellschaft zu überwinden“ (Murken u. Namini 2007, 66).

Legt man die von J. Waardenburg entwickelte Definition von Religion zugrunde, wird der religiöse Charakter des Engelmarktes deutlich, der „ganz der modernen Patchwork-Spiritualität [entspricht], die sich individuali-

stisch, oft im Privaten, gestaltet und überall da bedient, wo es der persönlichen Befindlichkeit oder Erfahrung gemäß am besten passt“ (Murken u. Namini 2007, 76).

Doch die Vorstellung einer Transzendenz, die gänzlich der Wunscherfüllung verpflichtet ist, erweist sich als eine nicht nur hilfreiche Konstruktion spiritueller Wirklichkeit, hatte doch „schon R. Otto [...] darauf hingewiesen, dass zum ‚Heiligen‘ nicht nur das Moment des ‚Fascinans‘, sondern auch das des ‚Tremendum‘ gehört“ (Murken u. Namini 2007, 86).

Literaturverzeichnis

Alles, Gregory D.: *Rudolf Otto* (1869–1937). In: Michaels, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München: Beck, 2. Aufl., 2004, 198–210

Augustinus: *De vera religione* (389–391). Zitierte Ausgabe: Augustinus: *De vera religione – Die wahre Religion*. In: Augustinus Werke, Bd. 68, zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Josef Lössl. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöning, 2007

Augustinus: *De civitate Dei* (413–426). Zitierte Ausgabe: Augustinus, Aurelius: *Vom Gottesstaat*. Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme. München: dtv, 1977–1978

Baraldi, Claudio, Corsi, Giancarlo u. Esposito, Elena: *GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie der sozialen Systeme*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2. Aufl., 1998

Brunner, Emil: *Religionsphilosophie protestantischer Theologie*. In: Handbuch der Philosophie. Hrsg. v. A. Baeumler u. M. Schröter. Abteilung II. Natur / Geist / Gott. [Teil] F. München/Berlin: Oldenbourg, 1927, 3–99

Colpe, Carsten (Hg.): *Die Diskussion um das Heilige*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977

Deinhammer, Robert: *Fragliche Wirklichkeit – Fragliches Leben. Philosophische Theologie und Ethik bei Wilhelm Weischedel und Peter Knauer*. Würzburg: Echter, 2008

Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. V. Tübingen: Mohr Siebeck, 3. Aufl., 1961

Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. IV. Tübingen: Mohr Siebeck, 2. Aufl., 1930

Durkheim, Émile: *Concerning the Definition of Religious Phenomena* (1898). In: *Durkheim on Religion*, ed. by W.S.F. Pickering, Atlanta 1994, 74–99. First published as *De la Définition des phénomènes religieux*. In: L'Année sociologique, II, 1–28

Durkheim, Émile: *The Elementary Forms of the Religious Life* (1912). London: Allen & Unwin, 1915

Eliade, Mircea: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (1957). Köln: Anaconda, 2008

Eliade, Mircea: *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte* (1954). Frankfurt a M.: Insel, 1998

Evans-Pritchard, Edward E.: *Theorien über primitive Religionen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981

Figl, Johann (Hg.): *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003

Freud, Sigmund: *Die Zukunft einer Illusion* (1927). In: Ders.: *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion*. Frankfurt a. M.: Fischer, 2007, 109–158

Fries, Jakob Friedrich: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft* (1828–1831). In: Jakob Friedrich Fries, Sämtliche Schriften, Bd. 4–6. Aalen: Scientia, 1967

Gladigow, Burkhard u. Kippenberg, Hans Georg (Hg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. München: Kösel, 1983

Graf, Friedrich Wilhelm: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: Beck, 2. erw. Aufl., 2007
Goldhammer, Kurt: *Die Formenwelt des Religiösen. Grundriss der systematischen Religionswissenschaften*. Stuttgart: Kröner, 1960.
Gutmann, Hans-Martin u. Gutwald, Cathrin: *Religiöse Wellness. Seelenheil heute*. München: Fink, 2005
Grätzel, Stephan u. Kreiner, Armin: *Religionsphilosophie. Lehrbuch Philosophie*. Stuttgart u. Weimar, 1999
Heidegger, Martin: *Identität und Differenz* (1955–1957). Pfullingen: Neske, 1957
Heil, Joachim: *Unruhe des Herzens und Vielfalt religiöser Erfahrung. Spuren des Heiligen in der „religiösen Wellness-Kultur“*. In: „psycho-logik“, Jb 5/10, „Religion und Modernität“. Hrsg. v. Rolf Kühn u. Karl Heinz Witte. Freiburg: Karl Alber, 2010
Helmstetter, Rudolf: *Einen Unterschied kann man nicht anbeten. Luhmanns Systemtheorie als ‚negative Theologie‘?* In: IASL.Online 2002. http://www.iaslonline.lmu.de/index.php?vorgang_id=2138 (25. 04. 2005)
Hock, Klaus: *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 3. Aufl., 2008
James, William: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur* (1902). Frankfurt a. M.: Insel 1997
Jung, Martin H.: *Einführung in die Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004
Kant, Immanuel: *Akademie-Textausgabe* (AA), Berlin: de Gruyter, 1968ff.
Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793). In: AA VI, 1–202
Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten* (1797). In: AA VI, S. 205–491
Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft (1781/1787*). In: AA III, 1–552
Kehrer, Günter: *Einführung in die Religionssoziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988
Kippenberg, Hans Georg u. von Stuckrad, Kocku: *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*. München: Beck, 2003
Kippenberg, Hans Georg u. Riesebrodt, Martin (Hg.): *Max Webers ‚Religionssystematik*‘. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001
Kohl, Karl-Heinz: *Edward Burnett Tylor (1832–1917)*. In: Michaels, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München: Beck, 2. Aufl., 2004, 41–59
Kohl, Karl-Heinz: *Ethnologie. Die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*. München: Beck, 2., erweit. Aufl., 2000
Kött, Andreas: *Systemtheorie und Religion. Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003
Kühneweg, Uwe: Rezension zu: *Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft*. In: Marburger Forum, Heft 2000/02. http://www.philosophia-online.de/mafo/heft2000-02/luhmann.htm (25. 04. 2010)
Kuper, Adam: *The Invention of Primitive Society. Transformation of an Illusion*. London: Routledge, 1988
Lanczkowski, Günter: *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980
Lenz, Hubert: *Mut zum Nichts – was dem Glauben Leben gibt. Religionsphilosophische Anstöße Bernhard Weltes zum Anliegen der Neu-Evangelisierung*. In: Wenzler, Ludwig (Hg.): *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie*. Freiburg: Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg, 1994, 63–88
Lepenies, Wolf: *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*. München u. Wien: Hanser, 1976
Lübbe, Hermann: *Religion nach der Aufklärung*. In: Gutmann, Hans-Martin u. C. Gutwald, Cathrin (Hg.):

Religiöse Wellness. Seelenheil heute. München: Fink, 2005, 59–80
Lübbe, Hermann: *Religion nach der Aufklärung*. Graz, Wien u. Köln: Styria, 1986
Luckmann, Thomas: *Die unsichtbare Religion* (1967). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991
Luhmann, Niklas: *Die Religion der Gesellschaft*. Hrsg. v. André Kieserling. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000
Luhmann, Niklas: *Läßt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?* (1994a). In: Ders.: *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 2. Aufl., 1994, 227–235
Luhmann, Niklas: *Die Unterscheidung Gottes* (1994b). In: Ders.: *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 2. Aufl., 1994, 236–253
Luhmann, Niklas: *Die Funktion der Religion*. Frankfurt a. M. Suhrkamp, 1977
Löffler, Winfried: *Einführung in die Religionsphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006
Malinowski, Bronislaw. *The Role of Magic and Religion* (1931). In: Lessa, William A. u. Vogt, Evon Z. (eds.): *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. New York: Harper & Row, 1979, 37–45.
Marett, Robert Ranulph: *The Treshold of Religion* (1909). New York: The Mac Millan Company, Second Edition, 1914
Marret, Robert Ranulph: *Pre-Animistic Religion* (1900). In: Ders.: *The Treshold of Religion*. New York: The Mac Millan Company, Second Edition, 1914, 1–28
Marett, Robert Ranulph: *The conception of mana* In: Ders.: *The Treshold of Religion* (1909). New York: The Mac Millan Company, Second Edition, 1914, 90–121
Marett, Robert Ranulph: *The birth of humility*. In: Ders.: *The Treshold of Religion* (1909). New York: The Mac Millan Company, Second Edition, 1914, 169–202
Marret, Robert Ranulph: *Anthropology*. New York: Henry Holt and Company, 1912
Mayer, Cornelius Petrus: *Christliche Spiritualität nach der Lehre des hl. Augustinus*. Zentrum für Augustinusforschung in Würzburg 2003 http://www.augustinus.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/zfa/texteueber/vortrag-beitrag/spiritualitaet.html. (01. 01. 2010)
Mensching, Gustav: *Wesen und Ursprung der Religion* (1954). In: Hamid RezaYousefi (Hg.): *Gustav Mensching. Aufsätze und Vorträge zur Toleranz- und Wahrheitskonzeption*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002, 189–199
Michaels, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München: Beck, 2. Aufl., 2004
Murken, Sebastian u. Namini, Sussan: *Zur psychologischen Bedeutsamkeit der Engel in einer komplexen Welt*. In: M. N. Ebertz u. R. Faber (Hg.): *Engel unter uns. Soziologische und theologische Miniaturen*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, 67–75
Murken, Sebastian u. Namini, Sussan: *Himmlische Dienstleister. Religionspsychologische Überlegungen zur Renaissance der Engel*. EZW-Texte 196 (2007)
Neuhold, Leopold: *Religion und katholische Soziallehre im Wandel vor allem der Werte. Erscheinungsbilder und Chancen*. Münster u. a.: LIT Verlag, 2000
Nietzsche, Friedrich: *Die Fröhliche Wissenschaft* (1887). In: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. v. Karl Schlechta. Bd. II. München: Hanser, 7. Aufl., 1973, 7–274
Noller, Gerhard: *Philosophische und christliche Theologie*. In: Salaquarda, Jörg (Hg.): *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*. Berlin: de Gruyter, 1971, 49–65
Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917). München: Beck, 2004

Riesebrodt, Martin: *Robert Ranulph Marett (1866–1943)*. In: In: Michaels, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München: Beck, 2. Aufl., 2004, 171–184
Röd, Wolfgang: *Dialektische Philosophie der Neuzeit*. München: Beck, 1986.
Salaquarda, Jörg (Hg.): *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*. Berlin: de Gruyter, 1971
Schleiermacher, Friedrich: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31). Berlin u. New York: de Gruyter, 1999
Schleiermacher, Friedrich: *Kurze Darstellung des Theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (1811–1830). Kritische Ausgabe hrsg. v. Heinrich Scholz, Hildesheim: Olms, 1961
Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799). Hamburg: Meiner, 1970
Seiwert, Hubert: *Sakralität und Herrschaft am Beispiel des chinesischen Kaisers*. In: Erkens, Franz-Reiner (Hg.): *Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume. Fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu einem weltweiten und epochenübergreifenden Phänomen*. Berlin: Akademie Verlag, 2002 245–265
Söderblom, Nathan: *Holiness (General and Primitive)*. In: *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol. 6, ed. by James Hastings, Edinburgh: T & t Clark, 1913, 731–741
Spiro, Milford E.: *Religion. Problems of Definition and Explanation*. In: Banton, M (Hg.): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock Publications, 1966, 85–126
Stolz, Fritz: *Grundzüge der Religionswissenschaft*. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1988
Tenbruck, Friedrich H.: *Die Religion im Mealstrom der Reflexion*. In: Bergmann, Jörg, Hahn, Alois u. Luckmann, Thomas (Hg.): *Religion und Kultur*. Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1993, 31–67
Thomas von Aquin: *Editio Leonina*: Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P.M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, Rom 1882ff.
Tylor, Edward Burnett: *Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization*. New York: 1881. Dt. Übers.: *Einleitung in das Studium der Anthropologie und Civilisation*. Braunschweig: 1883
Tylor, Edward Burnett: *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythologie, Philosophy, Religion, Art and Custom*. 2. Bde., London: 1871. Dt. Übers.: *Die Anfänge der Kultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte*. 2. Bde., Leipzig: 1873
Tylor, Edward Burnett: *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*. London: 1865. Dt. Übers.: *Forschungen über die Urgeschichte der Menschheit und die Entwicklung der Zivilisation*. Leipzig: 1866
Waardenburg, Jacques: *Perspektiven der Religionswissenschaft*. Würzburg: Echter, 1993
Waardenburg, Jacques: *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin u. New York: de Gruyter, 1986
Welte, Bernhard: *Religionsphilosophie*: Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2.Aufl., 1978
Weischedel, Wilhelm: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter der Nihilismus* (Bd. I 1971, Bd. II 1972). Sonderausgabe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998
Weischedel, Wilhelm: *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*. In: Salaquarda, Jörg (Hg.): *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*. Berlin: de Gruyter, 1971, 24–48
Wenz, Gunther: *Religion. Aspekte ihres Begriffs und ihre Theorie in der Neuzeit*. (Studium Systematische Theologie). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005
Wenzler, Ludwig (Hg.): *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine*

künftige Theologie. Freiburg: Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg, 1994

Zirker, Hans: *Religion. I. Begriff / IV Systematisch-theologisch*. Geringfügig geänderte Fassung der Artikel „Religion. I. Begriff“ und „IV. Systematisch-theologisch“, in: LThK, 2. Aufl., Bd. 8, 1999, 1034–1036, 1041–1043. Dateien vom 27.08.2004 / geändert 02.09.2006. http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=11447 (03. 01. 2010)

(Endnotes)

[1] „Hunc eligentes uel potius religentes – amiseramus enim neglegentes – hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus, ut perueniendo quiescamus, ideo beati, quia illo fine perfecti“ (de civ. Dei. X, 3).

[2] Aus christlichem Kontext heraus lässt sich ‚Religiosität‘ entsprechend als ‚Fähigkeit‘ bzw. als ursprüngliches ‚Bedürfnis‘ des Menschen hinsichtlich einer ‚Wieder-Entscheidung‘ für Gott begreifen, die auf einer grundsätzlich freien willentlichen Entscheidung beruht. Vgl. Mayer (2003): „Religiosität ist das Bedürfnis des Menschen, sich zu einer ihm überlegenen höheren Macht in Beziehung zu setzen. Diese verkümmert, wenn sie nicht wie jede andere Fähigkeit aktiviert wird.“

[3] „Schon dem Griechischen fehlt eine gleichermaßen dominante, umfassende und der religiösen Lebenswelt vorbehaltene Bezeichnung. Die biblischen Begriffe für Glaube, Gottesfurcht, Gottesdienst u.ä. haben wiederum ihre eigenen Bedeutungszusammenhänge“ (Zirker 1999/2004, 1).

[4] „Dies gilt z.B. für das Altgriechische (also die Sprache einer Welt, die der römischen eigentlich kulturell sehr ähnlich war). Es gilt auch für das Arabische, wo das Wort ‚dîn‘, das oft als Übersetzung von ‚Religion‘ vorgeschlagen wird, eher den ganzen Komplex von Religion / Glaube / Überlieferung / Sitte / Brauch / Lebensform bedeutet“ (Löffler 2006, 11).

[5] Mit Blick auf die Tradition abendländischen Philosophierens erkennt W. Weischedel die Notwendigkeit einer „Philosophischen Theologie als Reden von Gott“ (Weischedel 1971–1972/1998, 11). Der ‚Philosophischen Theologie‘ als „eine[r] unabdingbare[n] Forderung des Philosophierens“ (Weischedel 1971–1972/1998, XX) kommt dabei insbesondere die kritische Aufgabe zu, zu klären, „ob und in welcher Weise überhaupt noch in der Gegenwart philosophisch von Gott geredet werden kann“ (Weischedel 1971–1972/1998, XXI). Weischedels ‚Philosophische Theologie‘ wendet sich dabei insbesondere an diejenigen, die glauben, in Nietzsches Diktum vom ‚Tod Gottes‘ (vgl. FW, II, (125), 127) spreche sich ein völliger Verzicht auf ein Reden von Gott aus und Heideggers „gott-loses“ Denken, „das den Gott der Philosophen, den Gott als Causa sui preisgeben muß“ (Heidegger 1955–1957/1957, 71), sei gottlos in dem Sinne, dass in ihm die Frage nach Gott erloschen wäre. Zu W. Weischedels philosophisch-theologischem und ethischem Ansatz vgl. insbesondere: Deinhammer 2008.

[6] Hier braucht man etwa nur auf die unterschiedlichen von Schleiermacher und Kant gegebenen Definitionen von ‚Philosophischer Theologie‘ zu verweisen. Während Schleiermacher die philosophische Theologie als Teil der christlichen Theologie bestimmt, ist für Kant die philosophische Theologie innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft anzusiedeln. Entsprechend heißt es bei Schleiermacher in seiner Kurzen Darstellung des Theologischen Studiums: „Alles, was dazu gehört, um … sowohl das Wesen des Christentums, wodurch es eine eigentümliche Glaubensweise ist, zur Darstellung zu bringen, als auch die Form der christlichen Gemeinschaft und zugleich die Art, wie beides sich wieder teilt und differentiiert, dieses alles zusammen bildet den Teil der christlichen Theologie, welchen wir die philosophische Theologie nennen“ (Schleiermacher 1811–1830/1961, 7–8). Bei Kant heißt es dagegen: „Es steht aber der biblischen Theologie im Felde der Wissenschaften eine philosophische Theologie gegenüber … Diese, wenn sie nur innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft bleibt und zur Bestätigung und Erläuterung ihrer Sätze die Geschichte, Sprachen, Bücher aller Völker, selbst die Bibel benutzt, aber nur für sich, … muß volle Freiheit haben, sich, soweit als ihre Wissenschaft reicht, auszubreiten“ (RGV, VIII, 9).

[7] „Entweder man wird mit einer ‚weiten Optik‘ vorgehen – aber dann versucht man etwas zu finden, was es so, als eigenständigen Gegenstand, vermutlich gar nicht gibt, weil die religiösen Phänomene eben so verschieden sind. Oder man wird mit einer ‚engen Optik‘ vorgehen und seine Definition von ‚Religion‘ anhand von Phänomenen suchen, die man eben durch die Brille seines abendländischen Religionsbegriffs als ‚religiöse‘ Phänomene einordnet. Damit aber dreht man sich gewissermaßen im Kreis, denn eine so gefundene ‚allgemeine Religionsdefinition‘ wird dann im Ergebnis wieder sehr am abendländischen Verständnis von Religion orientiert sein“ (Löffler 2006, 11).

[8] „Wenn die Forschung nach der ‚Leistung‘ der Religion … fragt, wird sie andere Aspekte hervorkehren, als wenn sie nach dem ‚Inhalt‘ derselben fragt; doch beides bedingt einander: ohne den Bezug auf den spezifischen ‚Inhalt‘ einer tragenden Wirklichkeit ist die ‚Leistung‘ von Religion nicht erklärbar, und ohne Beachtung der ‚Leistung‘, in gewissem Sinn der Folgewirkungen des ‚Inhalts‘, ist dieser nicht umfassend verstanden“ (Figl 2003, 75).

[9] Kritisch gegenüber diesem Einwand im Anschluss an Spiro: Michaels 2004, 10: „Dem Einwand, den Buddhismus … ausklammern zu müssen, begegnet Spiro zu Recht mit dem Argument, daß der Buddhismus immer auch theistische Anteile gehabt habe, etwa in der Deifizierung des Buddha, im Mahayana ohnehin, und daß allgemeine Aussagen durch Ausnahmen nicht falsch würden.“

[10] Ausführlich zur religionswissenschaftlichen Diskussion um das Heilige: Colpe 1977.

[11] Unter dem Begriff ‚Verzeitlichung der Naturwissenschaft‘ lässt sich im Anschluss an den Wissenschaftshistoriker und Soziologen Wolf Lepenies die Ablösung einer biblisch bestimmten, zeitlich nur wenige Jahrtausende zurückliegenden Schöpfungsvorstellung

durch die Idee einer Millionen Jahre andauernden, immanent zu erklärenden erdgeschichtlichen Entwicklung verstehen, wobei an der Wende zum 18. und 19. Jahrhundert der zunehmende Erfahrungsdruck in den naturwissenschaftlichen Disziplinen zu einer Aufgabe räumlich konzipierter Klassifikationssysteme führte, an deren Stelle „die Verzeitlichung komplexer Informationsbestände“ trat (Lepenies 1976, 18f.).

[12] Der Religionssoziologe Günter Kehrer stellt in diesem Zusammenhang heraus, dass „alle substanziellen Definitionen von Religion in der einen oder anderen Weise auf die Bestimmung zulaufen, dass Religion der Glaube an übernatürliche Wesen sei und somit letztlich Modifikationen der Tylorschen Definition“ darstellen (Kehrer 1988, 23).

[13] „Tylor beantwortet die Frage, wie die frühen Menschen zur Vorstellung von geistigen Wesen gelangt sind, dadurch, daß er sich in ihr Fühlen und Denken zu versetzen suchte – ein Verfahren, das freilich notwendig spekulativ bleiben mußte“ (Kohl 2004, 52).

[14] Marett bezeichnet seine eigene Theorie dabei als ‚Animatismus‘, wobei sich allerdings später, gemäß dem Titel des oben genannten Aufsatzes, die Bezeichnung ‚Prä-Animismus‘ durchsetzte.

[15] Vgl. hierzu: Marett, Robert Ranulph: The conception of mana In: Ders.: The Treshold of Religion (1909). New York: The Mac Millan Company, Second Edition, 1914, 90–121.

[16] Vgl. hierzu Marett, Robert Ranulph: The birth of humility. In: Ders.: The Treshold of Religion (1909). New York: The Mac Millan Company, Second Edition, 1914, 169–202.

[17] In der Religionswissenschaft besteht allerdings gegenwärtig „ein weitgehende Konsens darüber, dass ein religionswissenschaftliches Verständnis von ‚Religion‘ nicht selbst ‚religiös‘ sein darf, dass also strikt zu unterscheiden ist zwischen religiösem Diskurs … und einer wissenschaftlichen Fachsprache jenseits religiöser Rede“ (Hock 2008), 20.

[18] In diesem Zusammenhang ist allerdings anzumerken, dass es Kant, auch wenn der moralische Pflichtbegriff bei ihm im Zentrum seiner religionsphilosophischen Überlegungen steht, nicht darum geht, jegliche Form von Religion auf Moral zu reduzieren. Vielmehr zeigt sich für ihn die Unerlässlichkeit der Religion für die moralische Motivation des Menschen als eines vernunftbegabten, endlichen Wesens. Kants Religionslehre soll innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft Antwort geben auf die Frage „Was darf ich hoffen?“. Dabei kann allerdings aus Kants Diktum, „Moral … führt unumgänglich zur Religion“ (RGV, VI 6), nicht der Umkehrschluss erfolgen, Religion führe unumgänglich zur Moral.

[19] Zu der psychologisch-anthropologischen Deutung der Erkenntnislehre Kants durch Fries bemerkt Wolfgang Röd: „Unter den Mißverständnissen, denen Kants Philosophie ausgesetzt ist, dürfte die psychologistische Fehldeutung die verbreitetste … sein. Der Versuchung einer solchen naturalistischen Betrachtungsweise sind Interpreten seit J. F. Fries bis in unsere Zeit immer wieder erlegen. Man kann jedoch die angedeutete Auffassung der Kantischen Transzendentalphilosophie nicht nachdrücklich genug zurückweisen. Kant hat zwar die Ergebnisse seiner transzendentalphilosophischen Analyse selbst auf psychische Zusammenhänge bezogen, aber er hat gleichzeitig keinen Zweifel daran gelassen, daß die psychologische Deutung von untergeordneter Bedeutung sei“ (Röd 1986, 34).

Zum Autor

Dr. Joachim Heil M. A., Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Kontakt: jheil@uni-mainz.de

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Psychische Beanspruchung, Lebenszufriedenheit und Religiosität: Beeinflusst Religiosität den Zusammenhang zwischen psychischer Beanspruchung und Lebenszufriedenheit bei Patienten mit psychischen Erkrankungen?

Barbara Heinemann und Viktoriya Wörmann

Zusammenfassung
Erkundung von Religiosität, als intrapsychische Abbildung von Religion, im Zusammenhang mit Gesundheit unterliegt einer langen Erfahrungs- und Forschungstradition. Die Ergebnisse sind sehr uneinheitlich: Einerseits konnte belegt werden, dass individuelle Religiosität bzw. Spiritualität zu psychischer Stabilität, physischer Gesundheit und Langlebigkeit beitragen kann. Andererseits offenbart die so genannte „Sektendebatte“, dass Religiosität auch schädliche psychosoziale Auswirkungen haben kann (Murken, 1998 a, b). In der vorliegenden Studie wurden die Zusammenhänge zwischen Lebenszufriedenheit, psychischer Beanspruchung und Religiosität in einer klinischen Stichprobe untersucht. Im Besonderen wurde geprüft ob sich positive Zusammenhänge zwischen Religiosität und Lebenszufriedenheit nachweisen lassen. Darüber hinaus wurde geschaut, ob Religiosität den negativen Zusammenhang zwischen psychischer Beanspruchung und Lebenszufriedenheit moderierend beeinflusst.

Schlüsselwörter
Religiosität, Lebenszufriedenheit, psychische Beanspruchung

Abstract
Examination of religiousness as an intrapsychic mapping of religion in combination with healthiness has been subject of long experience- and research-tradition. The results are very heterogeneous: From the one hand it could be shown that individual religiousness respectively spirituality could lead to psychical stability, psychical health and longevity. From the other hand the so called „Sectdebate“ reveals itself and says that religiousness could have damaging psychosocial effect (Murken, 1998 a, b). In the present study there were analyzed the correlation between life satisfaction, psychical strain and religiousness in one clinical sample. In particular it was examined if positive correlations between religiousness and life satisfaction could be proved. Furthermore it was examined if religiousness has a moderator-effect on the negative correlation between life satisfaction and psychical strain.

Keywords
Religiousness, life satisfaction, psychical strain

1 Religion und Religiosität aus wissenschaftlich-psychologischer Sicht

„Dein Glaube hat Dich gesund gemacht“ (Mk 5, 34), sind die Worte Jesu nach der Heilung einer Frau (Bibel, Einheitsübersetzung nach Luther). Oft ist im christlichen Kontext vom „heilenden Glauben“ die Rede. Neben in Mode gekommenen charismatischen Heilungsseminaren, sind es traditionelle Gebete oder Wallfahrten,

denen heilende Wirkung zugesprochen wird – vorausgesetzt „man glaubt". Und nicht zuletzt sind die Gläubigen selbst davon überzeugt, dass das Vertrauen in eine höhere Macht ihnen in Lebenskrisen und Krankheiten geholfen habe. Dem gegenüber wird gelegentlich aber auch von krankmachender Religiosität gesprochen. Bekannt ist Freud, der Religiosität jeder Art als „universelle Zwangsneurose" bezeichnet. Moser (1976) spricht von „Gottesvergiftung" durch das Bild eines bedrohlichen, strafenden Gottes. Als „ekklesiogene Neurose" werden nach Hark (1994) „alle jene psychischen Störungen und seelischen Probleme verstanden, die durch Angst machende Gottesbilder und durch neurotisch gestörte Glaubensvorbilder erzeugt werden" (Hark 1994, S. 152).

Das Verhältnis zwischen Religion und Psychologie hat sich in der Vergangenheit, je nach psychologischer Schule, unterschiedlich gestaltet. So war der Behaviorismus mit Religion unvereinbar. Religiöse Vorstellungen galten allenfalls als positive oder aversive Reize, die das Individuum mit einer operant oder klassisch konditionierten Reaktion beantwortete (Oser & Bucher, 1988). Sigmund Freud sorgte mit seiner antireligiösen Haltung dafür, dass auch die Psychoanalyse im Ursprung keinen Raum für religiöse Vorstellungen ließ. Da aber die Psychoanalyse immer noch eine größere Nähe zur christlichen Religion als zur Empirie aufwies, weckte sie dennoch das Interesse unter einigen Theologen (Argyle, 2000). Ebenso haben sich später einfluss-reiche Psychoanalytiker (Jung, 1971; Fromm, 1966) mit religiösen Inhalten und deren Auswirkungen auf das Erleben und Verhalten des Menschen beschäftigt. Ihr Urteil fiel deutlich positiver, als das von Freud, aus.

„Die moderne Religionspsychologie ist ein interdisziplinärer Bereich, der vorwiegend der Sozialpsychologie, aber teilweise auch der Pädagogischen, Differenziellen, Klinischen, Gesundheits- und Entwicklungspsychologie zugeordnet werden kann. Die von der Religionspsychologie behandelten Themen überschneiden sich mit Gebieten der Soziologie, der Theologie, der Kulturanthropologie und der Pädagogik" (Maiello 2007, S. 22).

Während sich die religionspsychologische Forschung im angloamerikanischen Sprachraum seit Mitte des letzten Jahrhunderts großer Beliebtheit erfreut, was sich in zahlreichen Studien und Publikationen niederschlägt, lässt sich hierzulande ein zunehmendes Interesse an religionspsychologischen Themen etwa seit den 80er Jahren beobachten (Zwingmann, 2004). Das vergleichsweise geringe Interesse im deutschen Raum begründet Dörr (2001) folgendermaßen:

1. Religion ist in Deutschland vor allem eine private Angelegenheit.
2. Religion scheint begrifflich und methodisch wenig fassbar.
3. Deutschsprachige Psychologen sind generell weniger gläubig als andere Wissenschaftler.
4. Bei Beschäftigung mit Religion befürchten deutschsprachige Psychologen als unwissenschaftlich bewertet zu werden.

1.1 Religiosität als Ressource der Lebenszufriedenheit

Es wurde häufig angenommen, dass Religiosität für gläubige Menschen eine emotionale und kognitive Ressource darstellt. Diese Ressource fördere die Bereitschaft und Fähigkeit zu positiv empfundenen Erfahrungen und damit die Lebenszufriedenheit in besonderem Maße (Zwingmann, 1991).

„Religiously active persons appear to have both cognitive and emotional ‚maps' which help them to make sense out of the disordering experiences of death, suffering, and moral bafflement'" (George & McNamara 1984, S. 351), "religion offers an individual a psychological resource" (Hadaway & Roof 1978, S. 306f.),

“religious faith adds something to an individual’s life” (Hadaway 1978, S. 637).
Basierend auf solchen Überlegungen wurde die stärkere Berücksichtigung religiöser Variablen seitens der Sozialindikatoren-Bewegung verlangt. Es wurde gefordert, den Zusammenhang zwischen Religiosität und Lebenszufriedenheit näher zu untersuchen (Moberg & Brusek, 1978).

Campbell et al. (1976) unterscheidet zwei Funktionen, die die christliche Religiosität im Bezug auf Lebenszufriedenheit hat.

1. Religion as meaning (inside perspective) – der religiöse Glaube stellt einen bedeutungsstiftenden Interpretationsrahmen dar, der zu verstehen hilft, “what kind of person one is, the importance of the roles that one performs, the purpose of the events one participates in, and the significance of being who one is. A meaning system, in other words, makes sense of one’s identity and social being” (McGuire, 1981, S. 24).

2. Religion as belonging (outside perspective) bezieht sich auf die Integration des Individuums in die Gemeinde oder Glaubensgemeinschaft. Neben sozialem und emotionalem Kontakt ermöglicht die soziale Gruppe ihren Mitgliedern die Validierung ihres religiösen Interpretationsrahmens, nämlich durch soziale Verstärkung oder Rollenübernahme (Petersen & Roy 1985, S. 50f.).

Zwingmann (1991) weist darauf hin, dass die genannten Funktionen von Religiosität in der Regel hoch miteinander korrelieren. In ihrer empirischen Beziehung zum Konstrukt der Lebenszufriedenheit zeigen sich allerdings nur schwache Zusammenhänge.

In einer Meta-Analyse (Witter et al., 1985), in die 28 Studien zum Zusammenhang zwischen Religiosität und Lebenszufriedenheit eingingen, wurde ein durchschnittlicher Korrelationskoeffizient von .16 errechnet.

Stärkere Zusammenhänge zeigen sich, wenn zur Vorhersage der Lebenszufriedenheit nicht Selbsteinschätzungen der Religiosität, sondern die extrinsische religiöse Orientierung und die intrinsische religiöse Orientierung verwendet wurden. Die Daten zeigen, dass Lebenszufriedenheit negativ linear aus extrinsischer und positiv linear aus intrinsischer Religiosität vorhergesagt werden kann, wobei intrinsische Religiosität die Beziehung zwischen extrinsischer Religiosität und Lebenszufriedenheit moderiert. D.h. die geringste Lebenszufriedenheit zeigt sich bei Personen mit hoher extrinsischer und gleichzeitig niedriger intrinsischer religiöser Orientierung. Die selbsteingeschätzte Religiosität der jeweiligen Personen ließ sich positiv linear allein aus der intrinsischen religiösen Orientierung vorhersagen (Zwingmann, Moosbrugger & Frank, 1991).

1.2 Studien zum Zusammenhang von Lebenszufriedenheit und Religiosität
In einer Zusammenfassung der Literatur betrachten Cox & Hammonds (1988) die Korrelationen von Religiosität mit den Variablen Gottesdienst, Glaube, soziale Integration und Lebenszufriedenheit in Abhängigkeit vom Alter der Probanden. Es zeigt sich, dass 18- bis 25-jährige Probanden die niedrigsten Korrelationen aufweisen, während die Ausprägungen bei 25- bis 54-jährigen etwas höher und stabil ausfallen. Ab dem 54. Lebensjahr lässt sich ein deutlicher Anstieg im Zusammenhang der Variablen feststellen, der ab dem 80. Lebensjahr wieder abfällt (Cox & Hammonds, 1988). Diese Ergebnisse entsprechen der Entwicklung der Religiosität über die Lebensspanne.

Im Rahmen der Untersuchungen des General Social Survey 1988 wurde ein direkter Einfluss von religiöser Sicherheit auf das Wohlbefinden festgestellt. Für Hochgläubige werden höhere Werte in den Variablen Lebens-

zufriedenheit und Freude sowie niedrigere Werte in der Variablen psychosoziale Konsequenzen nach traumatischen Lebenserfahrungen berichtet. Die zuletzt genannten positiven Korrelationen zeigen sich besonders deutlich bei älteren und weniger gebildeten Probanden (Ellison, 1991).

Untersuchungen von Zimmermann (1995) zum Zusammenhängen von Spiritualität und positivem Denken brachten folgende Ergebnisse hervor: Zum einen zeigt sich die Unabhängigkeit der Lebenskonzepte, zum anderen korrelieren beide Konzepte positiv mit Lebenszufriedenheit und sozialer Orientierung. Darüber hinaus sind positive Zusammenhänge zu Spiritualität einerseits und psychischer Gesundheit im Alter andererseits nachweisbar. Meulemann (2001) zeigte positive Korrelationen zwischen Religiosität, Anpassungsbereitschaft und Lebenszufriedenheit.

In einer Zusammenfassung der Literatur zum Thema Religiosität und Lebenszufriedenheit stellt Argyle (2000) folgende Ergebnisse heraus: Kirchenmitglieder (speziell die älteren) sind zufriedener als Nicht-Mitglieder. Die Angst vor dem Tod ist bei religiösen Menschen niedriger, als bei nichtreligiösen. Verheiratete Paare sind glücklicher, wenn beide Partner religiös sind und dem gleichen Glauben angehören. Auch bestehe eine der Funktionen von Religiosität darin, die Lebenszufriedenheit zu steigern (Argyle, 2000).

1.3 Zusammenhänge zwischen Religiosität und Gesundheit

Vielfach werden positive Zusammenhänge zwischen Religiosität und Gesundheit berichtet. Argyle (2000) erklärt diese positive Wirkung zum einen durch die gesunde Lebensweise (keine Drogen, keine sexuelle Promiskuität usw.), die von den meisten Religionen gefordert wird und zum anderen durch die soziale Unterstützung, die innerhalb der Religionsgemeinschaft gewährleistet wird. Der negative Zusammenhang zwischen Drogenkonsum und Religiosität ist in der Literatur gut belegt (Bahr et al., 1998; Engs & Muller, 1999; Miller, 1999). Studien zum Zusammenhang zwischen Religiosität und psychischer Gesundheit weisen jedoch widersprüchliche Befunde auf. Als Grund dafür ist unter anderem die Verwendung unterschiedlicher Indikatoren für Religiosität und psychische Gesundheit zu nennen (Dörr, 2001).

Verwendet man als Religiositätsmaß die religiöse Orientierung, so zeigen sich für intrinsisch religiös Orientierte positive Zusammenhänge mit psychischer Gesundheit, während extrinsisch religiös Orientierte eher negative Zusammenhänge aufweisen (Grom, 2002). Inkonsistente Befunde ergeben sich v.a., wenn Religiosität als Partizipation oder religiöse Involviertheit, z. B. durch Häufigkeit des Kirchgangs, operationalisiert wird (Batson et al., 1993).

In der vorliegenden Studie wird Lebenszufriedenheit (Positivvariable) als Indikator für psychische Gesundheit bzw. erfolgreiche Psychohygiene erhoben. Damit unterscheidet sich die vorliegende Studie von den Studien, die psychische Gesundheit als Abwesenheit von Symptomen oder Belastungen (Negativvariable) kennzeichnen. Die Arbeit rückt somit in die Nähe gesundheitspsychologischer und salutogenetischer Ansätze. „Lebensqualität, Lebenszufriedenheit und Wohlbefinden (…) können als Operationalisierung der Definition der Weltgesundheitsorganisation von ‚Gesundheit' dienen“ (Weig & Linden 2009, S. 4).

1.4 Individuelle und gesellschaftliche Unterschiede im Religiösen – ein Kulturvergleich zwischen Deutschland und den USA

Die Funktionen der Religiosität, die wir bereits erwähnt haben (s.o. Campbell et al., 1976), können nicht unabhängig vom kulturellen und gesellschaftlichen Kontext betrachtet werden. Hier zeigen sich wesentliche

Unterschiede, die sich v.a. auf die Organisation und Struktur von Glaubensgemeinschaften in ihrem gesellschaftlichen Rahmen beziehen und damit Auswirkungen auf die individuelle Religiosität haben (Zulehner & Dez, 1993). Einige dieser Unterschiede sollen im Folgenden aufgeführt werden. Damit soll gezeigt werden, dass US-amerikanische Befunde nur bedingt auf den deutschsprachigen Bereich übertragbar sind.

1.4.1 Statistische Daten zur Religiosität in Deutschland und den USA

Den Glauben an Gott bekennen 96% der Amerikaner konstant seit 1944. Demgegenüber zeigt eine querschnittliche Untersuchung 1998, dass in Westdeutschland 63% und in Ostdeutschland 13% der Befragten dem persönlichen Glauben an Gott zustimmen. In den USA prägt eine große Anzahl verschiedener, meist sehr engagierter protestantischer Glaubensgemeinschaften die religiöse Landschaft. Die Gemeinden sind klein und überschaubar. Die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde ist in den USA selbst gewählt und mit einem persönlichen Engagement verbunden. Durch die Glaubensgemeinschaft ist ein enges Netz sozialer Unterstützung gewährleistet.

Während ein Konfessionswechsel für Amerikaner selbstverständlich ist, entschließen sich Deutsche eher zum Kirchenaustritt. In Deutschland sind 97% aller konfessionell Gebundenen Mitglied einer der zwei großen Volkskirchen. Die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde ist durch Konfession und Wohnsitz festgelegt. Die Mitgliedschaft zieht steuerliche Verpflichtungen nach sich. Die soziale Unterstützung spielt in Deutschland eine untergeordnete Rolle. Ein Konfessionswechsel ist, anders als ein Kirchenaustritt, unüblich (Zulehner & Dez, 1993). Die aufgeführten Unterschiede geben Anlass zu der Vermutung, dass in Deutschland andersartige, u.U. geringere Einflüsse der persönlichen Religiosität auf die Lebenszufriedenheit, den subjektiven Gesundheitszustand und die Krankheitsbewältigung zu erwarten sind.

Offen bleibt die Frage, ob es sich bei den Studienergebnissen aus den USA um ein angloamerikanisches und damit kulturspezifisches Phänomen handelt oder ähnliche Zusammenhänge auch im deutschen Sprachraum anzutreffen sind. Bisherige Befunde zeigen, wenn auch uneinheitlich, dass die Berücksichtigung religiöser Orientierung im Rahmen der psychotherapeutischen und somatischen Therapie auch hierzulande positive Effekte haben kann (Zwingmann, 1991).

1.4.2 Forschungsergebnisse aus dem deutschen Sprachraum

Aus dem deutschen Sprachraum liegen bisher nur wenige einschlägige Untersuchungen vor. Murken (2003) zeigte, dass etwa ein Drittel einer Stichprobe von Behandelten einer psychosomatischen Fachklinik Religiosität für wichtig und alltagsrelevant halten. 32% stimmten der Aussage „Gott gibt mir Kraft“ zu. 29% bejahten die Aussage „Gott unterstützt mich bei meinen Problemen“.

Muthny et al. (1992) stellten heraus, dass Patienten, die sich in der Nachsorgephase einer schweren körperlichen Erkrankung befinden, nach „Kampfgeist“ (16–32%), „Trost im religiösen Glauben“ (17–26%) als nützliche Verarbeitungsstrategie angeben. Demgegenüber geben Patienten mit somatischen bzw. psychiatrischen Diagnosen bei einer Wichtigkeitseinschätzung von 24 unterschiedlichen Lebensbereichen „persönlichen Anschauungen“ lediglich den Rangplatz 21 bzw. 22.
Neben der subjektiven Wichtigkeit der eigenen Religiosität untersuchen andere Studien den Zusammenhang von religiösen Überzeugungen und Behandlungserfolg. Bei Melanompatienten einer Hamburger Klinik konnten Mehmert, Rieß und Koch (2003) signifikant positive Zusammenhänge zwischen religiösen Überzeugungen und einem als günstig zu bewertenden Krankheitsbewältigungsstil aufzeigen. Zusammenhänge ähnlicher Stär-

ke aus den USA und aus Israel weisen darauf hin, dass religiöser Glaube eine kulturübergreifende, adaptive Funktion bei der Bewältigung von Krebserkrankungen haben könnte.

Weitere deutsche Studien zur Rolle der Religiosität als Bewältigungsressource bei psychosomatischen, psychiatrischen und Schlaganfallpatienten ergeben jedoch eher schwache, inkonsistente bzw. komplexe oder auch negative Zusammenhänge, z.B. schlechtere psychische Gesundheit oder negativ geprägte Gottesbeziehung (Zwingmann & Moosbrugger, 2004).

1.4.3 Forschungsergebnisse aus den USA

Auf dem psychoonkologischen Forschungsfeld zeigen verschiedene Befragungen im angloamerikanischen Sprachraum, dass Patienten den Bereich Religiosität konsistent als wichtig für ihre Gesundheit angeben und eine Anamnese bezüglich ihrer religiösen Bedürfnisse begrüßen würden. Zwischen 30% und 50% der jeweils untersuchten Stichproben von Krebspatienten wünschen Unterstützung und Austausch zu Religiosität/Spiritualität, Suche nach Sinn und Bedeutung sowie anderen existentiellen Themen. Ähnliche Ergebnisse finden sich bei Patienten mit anderen lebensbedrohlichen oder schweren chronischen Erkrankungen. Fast alle Befragten halten ihr spirituelles Wohlbefinden für ebenso wichtig wie ihre körperliche Gesundheit (Brady et al., 1999; Mytko & Knight, 1999).

Ebenfalls vornehmlich aus dem Bereich der Onkologie, aber auch aus anderen Indikationsbereichen, stammen Studien, die den Zusammenhang zwischen religiösem/spirituellem Engagement und positiven Selbsteinschätzungen des eigenen Gesundheitszustandes untersuchen. Patienten, die auf religiöse Copingstrategien zurückgreifen, sind in Ihrer Krankheitsbewältigung häufig effektiver, als Patienten, die solche Strategien nicht einsetzen. Es konnte gezeigt werden, dass bei religiösem Coping niedrigere Depressionswerte im Verlauf der Krankheit auftreten und dass aktiv-kognitive Bewältigungsstrategien unterstützt werden. Auch angesichts starker Krankheitssymptome wird eine grundlegende Freude am Leben aufrechterhalten. Negative Auswirkungen somatischer Beeinträchtigungen auf die Funktionsfähigkeit sowie Stressreaktionen auf kritische Lebensereignisse werden durch religiöses Coping abgeschwächt (Brady et al., 1999; Koenig et al., 2001).

Andere Studien untersuchen religiöse/spirituelle Überzeugungen als Bewältigungsressource. Gut belegt ist, dass Glaubensüberzeugungen für schwerkranke Patienten eine zentrale Quelle der Kraft und Hoffnung darstellen. Das subjektive Wohlbefinden ist dabei umso stärker, je umfassender und tiefer die persönliche spirituelle Perspektive ist. Außerdem zeigt sich, dass religiöse Personen an ihrem Lebensende den Tod besser akzeptieren können als nichtreligiöse Personen und zwar auch dann, wenn sie nicht an ein Leben nach dem Tod glauben (Koenig et al., 2001; Mueller et al., 2001; Plante & Sherman, 2001).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Befunde darauf hinweisen, dass Religiosität eine wichtige protektive Moderatorvariable zwischen somatischer, psychischer und psychosozialer Beanspruchung einerseits und Funktionsfähigkeit und subjektiver Befindlichkeit andererseits darstellen kann. Diese Annahme soll im Folgenden geprüft werden.

2 Hypothesen und Fragestellungen

Zielsetzung der vorliegenden Untersuchung ist es, einen Beitrag zu der Frage zu leisten, inwieweit Religiosität bei der Behandlung von Patienten in ambulanter oder stationärer Psychotherapie von Bedeutung sein kann.

Zunächst soll der positive Zusammenhang zwischen Religiosität und Lebenszufriedenheit sowie der negative Zusammenhang zwischen psychischer Beanspruchung und Lebenszufriedenheit repliziert werden. Danach soll geprüft werden, ob Religiosität als Moderatorvariable den negativen Zusammenhang zwischen psychischer Beanspruchung und Lebenszufriedenheit abschwächt.

3 Probanden und Methoden der empirischen Untersuchung

3.1 Stichprobe

Es wurden Probanden (N=368) aus verschiedenen Kliniken mit psychosomatischem, psychotherapeutischem und psychiatrischem Behandlungsangebot sowie Probanden aus drei ambulanten psychotherapeutischen Praxen befragt (siehe Tabelle 1). 141 (38,32%) Probanden befanden sich aktuell in ambulanter psychotherapeutischer Behandlung, 227 (61,68%) Probanden wurden aktuell stationär behandelt.

Tabelle 1: Institutionen und Anzahl der Probanden

Institution	Anzahl der Probanden
Magdalenen-Klinik, Georgsmarienhütte	19
DE‘IGNIS-Fachklinik, Egenhausen/Schwarzwald	58
Westfälische Kliniken, Münster	13
Paracelsus- Roswitha-Klinik, Bad Gandersheim	43
Fachklinik St. Marienstift, Neuenkirchen	60
St. Agatha Krankenhaus, Köln	34
Praxis für Psychotherapie, Düsseldorf	19
Praxis für Psychotherapie, Rösrath [a]	29
Praxis für Psychotherapie, Mannheim [a]	83
Praxis für psychologische Beratung und Psychotherapie [b]	10

a Probanden wurden z.T. über ein Schneeballprinzip in weiteren Praxen gewonnen.
b Praxis wünscht zum Schutz ihrer Patienten anonym zu bleiben.

3.2 Untersuchungsdurchführung

Die Fragebögen wurden – jeweils 10 Stück – in einem Umschlag postalisch verschickt. Die Patienten erhielten die Fragebögen durch ihren behandelnden Therapeuten. Um die Anonymität zu gewährleisten, wurden die Fragebögen mit einem Code, aus dem für den Untersucher die Herkunft des Fragebogens ersichtlich wurde, versehen. Die Fragebögen wurden dem behandelnden Therapeuten in einem verschließbaren Briefumschlag ausgehändigt. Auf dem, mit gleicher Codierung gekennzeichneten Briefumschlag, gaben die Therapeuten die Diagnose nach ICD-10 des jeweiligen Probanden an. Die Briefumschläge mit den zurückgegebenen Fragebögen wurden von den Therapeuten gesammelt und in einem größeren adressierten Briefumschlag an den Untersucher per Post zurückgesendet. Die teilnehmenden Kliniken und ambulanten Praxen wurden gebeten, in diesem Zeitraum möglichst alle aktuell behandelten Patienten, unabhängig von Störungsbild (ausgenommen akutpsychiatrische Patienten), Alter, Geschlecht, Religion oder Einstellungen, zur Teilnahme an der Untersuchung zu motivieren. So sollte eine möglichst heterogene Stichprobe erfasst werden. Die demografische Angaben, sowie Diagnosen und Religiositätszugehörigkeit sind in den Tabellen 2–6 dargestellt.

Tabelle 2: Diagnosen der Probanden

Diagnosen		Anzahl der Probanden	in Prozent
F1	Psychische und Verhaltensstörungen durch psychotrope Substanzen	56	15,2%
F2	Schizophrenie, schizotype und wahnhafte Störungen	2	0,5%
F3	Affektive Störungen	129	35,1%
F4	Neurotische, Belastungs- und somatoforme Störungen	113	30,7%
F5	Verhaltensauffälligkeiten in Verbindung mit körperlichen Störungen	27	7,3%
F6	Persönlichkeits- und Verhaltensstörungen	26	7,1%
Keine Angabe		15	4,1%

Tabelle 3: Anzahl der Studienteilnehmer in den Altersdekaden

	18-20 Jahre	21-30 Jahre	31-40 Jahre	41-50 Jahre	51-60 Jahre	61-70 Jahre	71-80 Jahre	Keine Angabe	Gesamt
Anzahl der Probanden	10	49	71	121	76	19	1	21	368
in Prozent	2,72%	13,32%	19,29%	32,88%	20,65%	5,16%	0,27%	5,71%	100%

Tabelle 4: Angaben zum Familienstand der Untersuchungsteilnehmer

Familienstand	Anzahl der Probanden	Familienstand in Prozent
Ledig	122	33,2%
Verheiratet	169	45,9%
Geschieden	60	16,3%
Verwitwet	16	4,3%
Keine Angabe	1	0,3%

Tabelle 5: Angaben zur Bildung der Untersuchungsteilnehmer

Bildungsabschluss	Anzahl der Probanden	Bildungsabschluss in Prozent
Kein Schulabschluss	6	1,63%
Volksschul- oder Hauptschulabschluss	80	21,74%
Mittlere Reife, Realschulabschluss	136	36,96%
Abitur, Fachhochschulreife	77	20,92%
Abgeschlossenes Studium	67	18,21%
Keine Angabe	2	0,54%

Tabelle 6: Angaben zur Religion der Untersuchungsteilnehmer

Religions- oder Glaubensgemeinschaft	Anzahl der Probanden	Mitgliedschaft in Prozent
Römisch-katholische Kirche	114	31,0%
Evangelische Kirche Deutschlands	109	29,6%
Andere evangelisch-lutherische Kirche	13	3,5%
Andere christliche Kirche [a]	21	5,7%
Andere Religionsgemeinschaft oder Kirche [b]	18	4,9%
Keine Kirche oder andere Religionsgemeinschaft	89	24,2%
Keine Angabe	4	1,1%

a Angaben im Einzelnen (z.T. mehrfach): christliche Gemeinde, christliche Versammlung, evangelisch freikirchliche Gemeinde, Baptisten, evangelisch freikirchliche Brudergemeinde, evangelisch altreformiert, freichristliche Gemeinde Licht und Leben, Gemeinschaftsbewegung Pietismus, Landeskirchliche Gemeinschaft, Neuapostolische Gemeinde, Freikirche, vineyard

b Angaben im Einzelnen (z.T. mehrfach): ausgetreten aus der katholische Kirche, Buddhismus

3.3 Erhebungsinstrumente

Für die vorliegende Untersuchung wurden ausschließlich standardisierte Instrumente verwendet. Es handelt sich bei allen drei Instrumenten um Selbstbeurteilungsfragebögen. Neben den Daten, die aus den Fragebögen hervorgehen, wurden soziodemographische Daten zur Charakterisierung der Stichprobe erhoben (Geschlecht, Staatsangehörigkeit, Familienstand, Alter, Bildungsabschluss und Religionszugehörigkeit).

Der Fragebogen zur Lebenszufriedenheit FLZ (Fahrenberg et al., 2000) dient der Erfassung der Lebenszufriedenheit in zehn Lebensbereichen. Jede der zehn Subskalen umfasst sieben Items, welche auf einer siebenstufigen Antwortskala von 1 „sehr unzufrieden“ bis 7 „sehr zufrieden“ beantwortet werden müssen. Neben der Erfassung der bereichsspezifischen Lebenszufriedenheit ermöglicht der FLZ die Berechnung eines Gesamtscore FLZ-SUM für die globale Lebenszufriedenheit, der sich aus der Summe sieben der zehn Skalen zusammensetzt. Die Skalen Arbeit und Beruf, Ehe und Partnerschaft sowie Beziehung zu den eigenen Kindern bleiben unberücksichtigt, da diese Skalen nicht von allen Probanden beantwortet werden können (Fahrenberg et al., 2000). Für die vorliegende Untersuchung wurde der Gesamtscore FLZ-SUM verwendet. Der FLZ hat als standardisierter Fragebogen eine hohe Durchführungs- und Auswertungsobjektivität.

Die *Symptomcheckliste-27-plus* (SCL-27-plus) wurde aus der SCL-27 entwickelt und wird als mehrdimensionales Screening-Instrument bei psychischen Störungen eingesetzt. Sie enthält fünf Skalen zu aktuellen Symptomen (depressive, vegetative, agoraphobische und soziophobische Symptome, Schmerz), einen globalen Schwere-Index (GSI) sowie eine Skala zur Lebenszeit-Erfassung von Depressionen und eine Skala zu Suizidalität. Für diese Studie ist vor allem der Globale Schwere-Index (GSI) von Bedeutung, welcher sich aus dem Mittelwert der 25 Items (ohne Lebenszeit-Erfassung für Depression und ohne Suizidalität) errechnet. Anders als bei den Subskalen wurde der GSI nicht primär zum Screening für psychische Störungen entwickelt. Vielmehr handelt es sich um einen globalen Wert, der die aktuelle psychische Beanspruchung einer Person erfassen soll. Die SCL-27-plus wurde anhand verschiedener Internetstichproben (jeweils n=500) kreuzvalidiert (Hardt, 2008; Hardt & Gerbershagen, 2001) und stellt sich damit als geeignet dar, um insbesondere über ihren Globalen-Schwere-Index GIS, die psychische Beanspruchung der Probanden zu erheben.

Die *Zentralitätsskala Z15* von Huber (2003) misst die Zentralität eines religiösen Konstruktsystems in der Persönlichkeit einer Person. Die von Huber postulierten fünf Dimensionen der Religiosität werden über jeweils drei Items operationalisiert. Der Fragebogen umfasst damit insgesamt 15 Items. Der Zentralitätswert wird durch Summierung aller Items berechnet. Die Items werden auf einer fünfstufigen Skala mit den Ausprägungen 1 („gar nicht“) bis 4 („sehr“) für die Items 1 bis 7 bzw. 1 („nie“) bis 5 („sehr oft“) für die Items 8 bis 13 beantwortet. Eine Frage zur Häufigkeit des Gebets wird auf einer siebenstufigen Skala („nie“ bis „mehrmals in der Woche“), eine Frage zur Häufigkeit des Betens wird auf einer neunstufigen Skala („nie“ bis „mehrmals täglich“) beantwortet. Empirische Analysen belegen die Validität und die Reliabilität der Zentralitätsskala. Hinsichtlich der konvergenten Validität wurde die Skala von Huber (2003) anhand der Stärke der religiösen Prägung des Selbstbildes (r=.83) und der Stärke der alltäglichen Konsequenzen der Religiosität (r=.78) überprüft. Außerdem zeigen die Subskalen hohe Korrelationen mit ihnen ähnlichen Konstrukten, z.B. korreliert religiöse Erfahrung zu .74 mit mystischer Erfahrung. Darüber hinaus korrelieren die Subskalen gering mit anderen religiösen Konstrukten, z.B. korreliert Ideologie zu .31 mit intellektueller Beschäftigung mit Religion. Damit ist neben der konvergenten auch die diskriminante Validität gegeben (Huber, 2003). Die Zentralitätsskala ist auch mit 15 Items sehr ökonomisch. Es gibt keine Normen. Bei Huber (2003) finden sich aber Mittelwerte und Standardabweichungen seiner Stichproben. Zugleich ist die Zentralitätsskala sehr reliabel (von .72 bis .92 für die Subskalen und .92 bis .96 für den Gesamtscore). Unter Berücksichtigung des kulturellen Hintergrunds scheint die Zentralitätsskala, die in Europa entwickelt und an theistischen Gottesvorstellungen orientiert ist, als Erhebungsinstrument geeignet.

3.4 Statistisches Vorgehen

Alle statistischen Analysen wurden mittels Statistikprogramm SPSS Version 17 durchgeführt. Als Signifikanzniveau wurden Ergebnisse mit p<.05 als signifikant und mit p<.01 als hochsignifikant betrachtet. Zur Berechnung der Korrelationen wurde Spearmans Rho verwendet, das für ordinalskalierte oder nicht normalverteilte intervallskalierte Variablen geeignet ist. Ob Religiosität den negativen Zusammenhang zwischen psychischer Beanspruchung und Lebenszufriedenheit moderierend beeinflusst, wurde mit Hilfe multipler Regressionsrechnungen geprüft. Zur Vermeidung von Multikolinearitätsproblemen wurden die Variablen z-standardisiert. Schließlich wurden Reliabilitätsanalysen zur Erfassung der Messgenauigkeit, der hier verwendeten Tests, durchgeführt (FLZ: α=.94; SCL-27-plus: α=.91; Z-15: α=.97). Die fehlenden Werte im FLZ wurden mit der mittleren Antwortkategorie 4 „weder noch“ ersetzt. Die Probanden, die mehr als 5 Items unbeantwortet ließen, wurden aus den Analysen ausgeschlossen. Die Werte der Probanden, die im SCL-27-plus sowie in der Zentralitätsskala bis zu 5 Items unbeantwortet ließen, wurden durch den mittleren Wert, den die Gesamtstichprobe in diesem Item aufwies, ersetzt. Alle anderen Probanden mit mehr als 5 fehlenden Antworten wurden aus der Auswertung ausgeschlossen.

3.5 Ergebnisse

Zusammenhänge zwischen Lebenszufriedenheit und Religiosität sowie zwischen psychischer Beanspruchung und Lebenszufriedenheit

Erwartungsgemäß weist der Zusammenhang von Lebenszufriedenheit und Religiosität einen positiven signifikanten Zusammenhang (r =.15) auf. Die Korrelation von psychischer Beanspruchung (SCL-27-plus) und Lebenszufriedenheit (FLZ) ist ebenso signifikant. Sie beträgt r =-.589 und ist damit als hoch zu bewerten.

Der Moderatoreffekt von Religiosität

Es wurde angenommen, dass mit zunehmender Zentralität der Religiosität in der Persönlichkeitsstruktur

der Probanden der negative Zusammenhang zwischen psychischer Beanspruchung und Lebenszufriedenheit abnimmt. Der Regressionsrechnung vorgeschaltet ist eine ANOVA, der sich entnehmen lässt, dass die multiple Korrelation statistisch signifikant ausfällt: $F(3,358)=70.699$, $p<.001$.
Die Moderatoranalyse bringt folgende Ergebnisse hervor (Tabelle 7):
Es zeigt sich, dass die Lebenszufriedenheit umso höher ist, je religiöser die Probanden ($r=.133$, $p<.01$) und je niedriger die psychische Beanspruchung ($r=-.595$, $p<.01$). Es handelt sich also um einen einfachen Haupteffekt. Für eine Wechselwirkung derart, dass sich Religiosität nur dann positiv auswirkt, wenn die psychische Beanspruchung hoch ist, gibt es hingegen keine Bestätigung ($r=.006$, ns). Diese Hypothese muss damit zurückgewiesen werden: Religiosität hat keinen moderierenden Einfluss auf den negativen Zusammenhang zwischen psychischer Beanspruchung und Lebenszufriedenheit.

Tabelle 7: Moderatoranalyse – Koeffizienten

Modell		Nicht standardisierte Koeffizienten		Standardisierte Koeffizienten	T	Signifikanz	Kollinearitätsstatistik	
		B	Standardfehler	Beta			Toleranz	VIF
	Religiosität (Z-15)	4,463	1,408	,133	3,170	,002	1,000	1,000
	Psychische Beanspruchung (SCL-27-plus)	-36,135	2,543	-,595	-14,207	,000	1,000	1,000
	Interaktion (Z-15 x SCL-27-plus)	-,311	2,140	-,006	-,145	,885	1,000	1,000

4 Diskussion

Der schwache positive Zusammenhang zwischen den Variablen Lebenszufriedenheit und Religiosität steht im Einklang mit anderen Forschungsergebnissen (vgl. Witter et al., 1985; Zwingmann, 1991) und lässt verschiedene Interpretationen zu. Da Korrelationen nicht kausal interpretiert werden dürfen, ist es zum einen möglich, dass religiöse Menschen zufriedener sind, zum anderen, dass zufriedene Menschen religiöser sind oder aber, dass es eine dritte Variable gibt, die sowohl die Variable Lebenszufriedenheit als auch die Variable Religiosität beeinflusst, z. B. soziale Unterstützung, die Mitgliedern religiöser Gemeinschaften/Gemeinden zuteil wird.

Da amerikanische Gemeinden von ihren Mitgliedern selbst gewählt werden und die Mitgliedschaft mit einem hohen Engagement untereinander verbunden ist (Zulehner & Dez, 1993), sollte der Zusammenhang zwischen Lebenszufriedenheit und Religiosität in den USA entsprechend höher sein, wenn soziale Unterstützung als die Variable angenommen wird, die sowohl Lebenszufriedenheit als auch Religiosität positiv beeinflusst. Dies jedoch lässt sich anhand der Daten dieser Studie nicht bestätigen, da Studienergebnisse aus dem angloamerikanischen Sprachraum (Witter et al. 1985, Koenig et al, 2001) Korrelationen in ähnlicher Höhe aufweisen, wie die vorliegende Untersuchung.

Eine weitere mögliche Erklärung ist, dass Religiosität einen kognitiven Bedeutungsrahmen bietet, durch den Lebensaufgaben, Belastungen oder Krankheiten sinnvoll interpretiert werden können (Brady et al. 1999). Dieser Gedanke deckt sich mit dem des Meaning-based-copings, nach dem religiöses Coping v.a. dann eingesetzt wird, wenn emotionsregulierendes oder problembezogenes Coping nicht wirksam ist (Folkman, 2008).

Der negative Zusammenhang zwischen psychischer Beanspruchung und Lebenszufriedenheit ist inhaltlich nachvollziehbar und stimmt mit den Ergebnissen vieler anderer Studien überein (im Überblick Fahrenberg et al., 2000). Auch hier lässt die Korrelation jedoch keinen kausalen Schluss zu. Es wurde darauf hingewiesen, dass in der Variablen Lebenszufriedenheit Geschlechts-, Alters- und Bildungseffekte auftreten können. Diese wurden allerdings aufgrund der Plausibilität der Hypothese nicht weiter kontrolliert.

Von besonderem Interesse für die vorliegende Untersuchung war die Überprüfung der Hypothese hinsichtlich des moderierenden Effektes der Variable Religiosität. Diese Hypothese musste zurückgewiesen werden. Als Ursache lassen sich sowohl konzeptuelle als auch methodische Probleme anführen. Konzeptuell ist z.B. zu kritisieren, dass in der vorliegenden Studie Religiosität und nicht religiöses Coping erfasst wurde. Ob religiöse Probanden psychische Belastungen besser bewältigen und ob dies, wie postuliert, zu einer höheren Lebenszufriedenheit führt, kann besser durch das Konstrukt des religiösen Coping als durch das Konstrukt der Religiosität operationalisiert werden.

Hier wurde hingegen Religiosität in den fünf von Huber (2003) postulierten Dimensionen (Gottesdienst, Gebet, kognitives Interesse, religiöse Ideologie, religiöse Erfahrung) erfasst. Da Huber von einem konstruktpsychologischen Modell ausgeht, sollte Religiosität im Leben einer Person, die einen hohen Wert auf der Zentralitätsskala erreicht, von großer Bedeutung sein. Unklar bleibt jedoch, ob die so als religiös charakterisierte Person ihre Religiosität als Bewältigungsressource in schwierigen Lebenssituationen einsetzt. Möglich wäre auch, dass eine durch die Zentralitätsskala als religiös charakterisierte Person z.B. ein sehr negatives Gottesbild hat und aus Skrupel viel betet und den Gottesdienst besucht. Anzunehmen ist, dass eine hohe Ausprägung der Religiosität in diesem Fall eher zu einem Vulnerabilitätsfaktor wird. Genauer ließe sich diese Vermutung durch die Hinzunahme eines Instruments zum religiösen Coping (z.B. RCOPE von Pargament, 1997) prüfen. Es wäre dabei günstig, die Items der amerikanischen Erhebungsinstrumente nicht nur sprachlich, sondern auch kulturell an die europäischen Gegebenheiten anzupassen oder eine hier entwickelte Skala zu verwenden, die zwischen positiven und negativen Aspekten der Religiosität unterscheidet. Aus methodischer Sicht ist der Vergleich von Studien in diesem Bereich grundsätzlich problematisch, da die Ergebnisse nicht nur auf verschiedenen Erhebungsinstrumenten beruhen, sondern sich auch auf unterschiedliche Stichproben (Jugendliche, Alte, Patienten mit körperlichen oder psychischen Erkrankungen, verschiedene Kulturkreise, etc.) beziehen.

Aus methodischer Sicht muss auch angemerkt werden, dass die Daten für Regressionsrechnungen intervallskaliert und normalverteilt sein sollten. Da hier Selbsterhebungsinstrumente mit Likertskalen verwendet wurden, kann nicht von Intervallskalenniveau ausgegangen werden. Zu der Frage der Normalverteilung des Merkmals Religiosität konnten keine Angaben gefunden werden. Da die Voraussetzungen für Regressionsrechnungen also möglicherweise nicht gegeben sind, wären Gruppenvergleiche als alternative statistische Verfahren in Betracht zu ziehen.

Zusammenfassend kann man Gründe dafür, dass sich Religiosität nicht als Moderatoreffekt nachweisen ließ, in methodischen Problemen suchen, etwa im Untersuchungsdesign, in der Größe der Stichprobe, der Qualität

der Instrumente oder in den statistischen Verfahren. Vielfach wird an den bisherigen Untersuchungen zum Zusammenhang zwischen Religiosität und Lebenszufriedenheit kritisiert, dass sie eine kausale Interpretation nicht zulassen, andere Variablen nicht kontrolliert wurden und die Operationalisierung sowohl von Lebenszufriedenheit als auch von Religiosität schwierig ist (George et al. 2002; Grom 2002; Murken 1998 a, b).

Es ist gerechtfertigt, auch der vorliegenden Studie diese Mängel anzulasten. Ein Desiderat in der Forschung sind gut überprüfte Messinstrumente, die Aspekte von Religiosität erfassen, die für Menschen in Deutschland, von Bedeutung sind. Dabei scheint es wichtig, auch negative Auswirkungen von Religiosität einzubeziehen. Ein negatives Gottesbild hat sich vielfach als Vulnerabilitätsfaktor erwiesen (Murken, 1998a). Möglicherweise gibt es weitere negative Aspekte, etwa Realitätsflucht oder Krankheitsverleugnung, die bisher kaum berücksichtigt wurden.

Neben einem allgemeinen Maß für Religiosität sollte sich die zukünftige Forschung mit Aspekten des religiösen Copings beschäftigen. Eine deutsche Übersetzung des RCOPE liegt mittlerweile vor. Negative Aspekte der Religiosität erhebt auch der von Huber (2008) entwickelte Religiositäts-Struktur-Test. Darüber hinaus könnte es sinnvoll sein, weitere qualitative Forschungsarbeiten durchzuführen, um wesentliche Faktoren für die Bedeutung von Religiosität zu erfassen bzw. zu überprüfen.

Interessant könnte in diesem Zusammenhang die Forschung zu impliziter Religiosität (Schnell, 2004) sein, die sich für ein sehr breites Konzept individueller Sinnstiftung interessiert. Der aus qualitativen Interviews entwickelte Fragebogen zur Lebensbedeutung (LeBe) erfasst, neben Aspekten mit Transzendenzbezug, beispielsweise positive sinnstiftende Aspekte wie Kreativität und Coping sowie auch einige negative Aspekte wie Opfererleben. Allerdings fand Schnell (2004) ebenfalls nur einen sehr kleinen negativen Zusammenhang zwischen Neurotizismus und dem breiten Konzept von Sinnerfüllung. Vielfach gefordert wurde bereits, komplexere theoretisch begründete Modelle zum Zusammenhang zwischen Religiosität und psychischer Gesundheit zu überprüfen, da einfache Korrelationen nicht ausreichend sind (vgl. Murken, 1998a; Dörr, 2001; Selinger & Straube, 2003; Winter, 2005).

Sinnvoll könnte es ferner sein, zu untersuchen, wie sehr Patienten von spezifischen spirituellen Angeboten profitieren. Denkbar wäre, dass Spiritualität nur dann als Ressource wirkt, wenn sie durch ein spezifisches Behandlungsangebot aktiviert wird (vgl. Schowalter et al., 2003). Bezüglich der Funktion von Religiosität machen sie deutlich, dass nicht selbstverständlich von heilsamem Glauben gesprochen werden kann, wie es in der Praxis häufig zu hören ist und wie es z.T. Forschungsarbeiten aus den USA suggerieren. Der Glaube scheint sich zudem nicht – wie ein Medikament – auf eine einfache Weise als Mittel zum Zweck gebrauchen zu lassen.

Wichtiger als einen Fragebogen zur Religiosität in die Diagnostik einzubeziehen, dürfte darüber hinaus eine Sensibilität von Therapeuten für das Thema Religiosität sein. Denn die Werte, die die Probanden dieser Studie auf der Zentralitätsskala erreichen, weisen darauf hin, dass Religiosität zumindest für einen großen Teil der Untersuchungsteilnehmer, ein bedeutsames Thema ist.

Literaturverzeichnis

Argyle, M. (2000). *Psychology and Religion*. London: Routlege.

Bahr, S.-J., Maughan, S.-L., Marcos, A.-C. & Li, B. (1998). Family, religiosità, and the risk of adolescent drug use. *Journal of Marriage and the Family*, *60*, 979–992.
Batson, C., Schroenade, P. A., Ventis, W. (1993). *Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective*. New York: Oxford University Press.
Brady, M. J., Peterman, A. H., Fitchett, G., Mo, M. & Cella, D. (1999). A case for including spirituality in quality of life measurement in oncologiy. *Psycho-Oncology*, *8*, 417–428.
Campbell, A., Converse, P.E. & Rodgers, W.L. (1976). *The quality of American Life. Perceptions, evaluations, and satisfactions*. New York: Russell Sage Foundation.
Cox, H. & Hammonds, A. (1988). Rligiosity, aging, and life satisfaction. *Journal of religion and aging, 5,* 1–21.
Dörr, A. (2001). Religiosität und psychische Gesundheit: Zur Zusammenhangsstruktur spezifischer religiöser Konzepte. Hamburg: Dr. Kovac.
Ellison, C.G. (1991). Religious involvement and subjective well-being. *Journal of health and social behaviour, 32,* 80–99.
Engs, R.-C. & Muller, K. (1999). The effect of religion and religiosity on drug use among a selected sample of post secondary students in Scotland. *Addiction Research*, *7*, 149–170.
Fahrenberg, J. Myrtek, M., Schumacher, J. & Brähler, E. (2000). *Fragebogen zur Lebenszufriedenheit. Handanweisung*. Göttingen: Hogrefe.
Folkman, S. (2008). The case for positive emotions in the stress process. *Anxiety, Stress & Coping, 21 (1)*, 3–14
Fromm, E. (1966). *Psychoanalyse und Religion*. Zürich: Diana.
George, A. S. & McNamara, P.H. (1984). Religion, race and psychological well- being. *Journal for the Scientific Study of Religion, 23,* 351–363.
George, L. K., Ellison, C. G., & Larson, D. B. (2002). Explaining the relationships between religious involvement and health. *Psychological Inquiry*, *13*, 190–200.
Grom, B. (2002). *Religionspsychologie*. München: Kösel.
Hadaway, C.K. (1978). Life satisfaction and religion: A reanalysis. *Social Forces, 57*, 636–643.
Hadaway, C.K. & Roof, W.C. (1978). Religious commitment and the quality of life in American society. *Review of Religious Research, 19,* 295–307.
Hardt, J., & Gerbershagen, H. U. (2001). Cross-validation of the SCL-27: a short psychometric screening instrument for chronic pain patients. *Eur J Pain, 5*: 187–197.
Hardt, J. (2008). The Symptom-Check-List-27-plus (SCL-27-plus): A modern conceptualization of a traditional screening instrument. German Medical Science – Psychosoc Med, 5.
Hark, H. (1994). Religiöse Neurosen – Neurotisierung durch angstmachende Gottesbilder. In G. Klosinski, (Hrsg.). *Religion als Chance oder Risiko – entwicklungsfördernde und entwicklungshemmende Aspekte religiöser Erziehung*. Bern: Huber.
Huber, S. (2003). *Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*. Bd. 9 der Reihe Veröffentlichungen der Sektion Religionspsychologie der deutschen Gesellschaft für Soziologie. Opladen: Leske & Budrich.
Huber, S. (2008). Kerndimensionen, Zentralität und Inhalt. Ein interdisziplinäres Modell der Religiosität. http://www.journal-fuer-psychologie.de/jfp-3-2008-05.html
Jung, C.G. (1971). Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion. In M. Niehus-Jung (Hrsg.), Gesammelte Werke, Band 11. Olten: Walter.
Koenig, H. G., McCullough, M. E. & Larson, D. B. (2001). *Handbook of religion and health*. New York:

Oxford University Press.
Maiello, C. (2007). Messung und Korrelate von Religiosität. Beziehung zwischen Glaubensintensität und psychologisch, pädagogisch, soziologisch sowie medizinisch relevanten Variablen. Münster: Waxmann.
McGuire, M. B. (1981). *Religion, the social context*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company
Mehmert A. & Rieß, S. & Koch, U. (2003). Die Rolle religiöser Glaubensüberzeugungen bei der Krankheitsbewältigung Maligner Melanome. *Verhaltenstherapie und Verhaltensmedizin*, *24*, 147–166.
Meulemann, H. (2001). Religiosität, Anpassungsbereitschaft und Lebenszufriedenheit. Traditionelle und moderne Formen der Bewältigung von Misserfolg und ihr Einfluss auf die Lebenszufriedenheit ehemaliger Gymnasiaten im 43. Lebensjahr. *Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation,21* (3), 227–242.
Miller, W.R. (1999). *Integrating spirituality into treatment: resources for practitioners*. Washington, D. C.: American Psychological Association.
Moberg, D.O. & Brusek, P.M. (1978). Spiritual well-being: A neglected subject in quality of life in research. *Social Indicators Research, 5,* 303–323.
Moser, T. (1976). *Gottesvergiftung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Mueller, P. S., Plevak, D. J. & Rummans, T. A. (2001). Religious involvement, spirituality, and medicine: Implications for clinical practice. *Mayo Clinic Proceedings*, *76*, 1225–1235.
Murken, S. (1998a). Gottesbeziehung und psychische Gesundheit. Die Entwicklung eines Modells und seine empirische Überprüfung (Internationale Hochschulschriften 262). Münster: Waxmann.
Murken, S. (1998b). Hilft die Gottesbeziehung bei der Lebensbewältigung? Eine beziehungstheoretische Analyse. In C. Henning & E. Nestler (Hrsg.). *Religion* und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie: Bad Boller Beiträge zur *Religionspsychologie*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
Murken, S. (2003). Die Bedeutung von Religiosität und Spiritualität für die Behandlung von Patienten in der psychosomatischen Rehabilitation. In S. Murken, H. Rüddel & U. Laux (Hrsg.), Spiritualität in der Psychosomatik. Konzepte und Konflikte zwischen Psychotherapie und Seelsorge. CD-ROM Dokumentation der Tagung am 21./22. September 2001 in Bad Kreuznach. Marburg: Diagonal.
Muthny, F. A., Bechtel, M. & Spaete, M. (1992). Laienätiologien und Krankheitsverarbeitung bei schweren körperlichen Erkrankungen. Eine empirische Vergleichsstudie mit Herzinfarkt-, Krebs, Dialyse- und MS-Patienten. *Psychotherapie, Psychosomatik, medizinische Psychologie*, *42*, 41–53.
Mytko, J. J. & Knight, S. J. (1999). Body, mind and spirit: Towards the integration of religiosity and spirituality in cancer quality of life research. *Psychooncology*, 8, 439–450.
Oser, F. & Bucher, A. A. (1988). Religion – Entwicklung – Jugend. In R. Oerter & L. Montada (Hrsg.). *Entwicklungspsychologie*. Weinheim: Psychologie Verlags Union.
Pargament, K. I. (1997). The psychology of religion and coping. Theory, research and practice. New York: Guilford Press.
Peterson, L. R. and Roy, A. (1985). Religiosity, anxiety, and meaning and purpose: Religion‘s consequences for psychological well-being. *Review of Religious Research*, *27*, 49–62.
Plante, T. G. & Sherman, A. C. (2001). *Faith and health: Psychological perspectives*. New York: Guillford Press.
Schnell, T. (2004). *Implizite Religiosität – Zur Psychologie des Lebenssinns*. Lengerich: Pabst. Im Internet verfügbar: http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=973940158 [13.12.2006].
Schowalter, M., Richard, M., Murken, S., Senst, R. & Rüddel, H. (2003). Die Integration von Religiosität in die psychotherapeutische Behandlung bei religiösen Patienten – ein Klinikvergleich. *Zeitschrift für Klinische Psychologie, Psychiatrie und Psychotherapie*, *51*, 361–374.
Selinger, K. & Straube, E. R. (2003). Coping-Funktion religiöser Glaubens-systeme. Bericht aus der Jenen-

ser „Arbeitsgruppe Religionspsychologie“. In Ch. Henning & Ch. Nestler (Hrsg.) *Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas* (S. 213–243). Frankfurt a. M.: Lang.

Weig, W., Linden, M. (2009). Salutotherapie in Prävention und Rehabilitation. Köln: Deutscher Ärzte-Verlag.

Winter, U. (2005). Der liebe Gott hat es so gewollt. Die Rolle der Religiosität bei der Bewältigung kritischer Lebensereignisse sowie Impulse für eine pastorale Krisenintervention – eine pastoralpsychologische Studie (Dissertation, Universität Freiburg (CH). Im Internet verfügbar unter: http://ethesis.unifr.ch/theses/downloads.php?file=WinterUC.pdf [07.07.2006].

Witter, R.A., Stock, W.A., Okun, M.A. & Haring, M.J. (1985). Religion and subjective well-being in adulthood: A quantitive synthesis. *Review of Religious Research, 26,* 332–342.

Zimmermann, M. (1995). Spiritualität und positives Denken: Zwei Lebenskonzepte im Vergleich. Eine empirische Studie. Frankfurt am Main: Lang.

Zulehner, P.M. & Dez, H. (1993). *Wie Europa lebt und glaubt*. Düsseldorf: Patmos.

Zwingmann, C. (1991). Religiosität und Lebenszufriedenheit. Empirische Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung der religiösen Orientierung. Regensburg: Roderer.

Zwingmann, C. H., Moosbrugger, H. & Frank, D. (1991). Religiöse Orientierung und ihre Bedeutung für den Zusammenhang zwischen Religiosität und Lebenszufriedenheit. *Zeitschrift für Pädagogische Psychologie*, *5*, 285–294.

Zwingmann, C. & Moosbrugger, H. (2004). Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie. Münster: Waxmann.

Zwingmann, C. (2004). Spiritualität/Religiosität und das Konzept der gesundheitsbezogenen Lebensqualität: Definitionsansätze, empirische Evidenz, Operationalisierungen. In C. Zwingmann & H. Moosbrugger (Hrsg.). *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung*. *Neue Beiträge zur Religionspsychologie*. Münster: Waxmann, 215–237.

Zu den Autorinnen

Dipl.-Psych. Barbara Heinemann, WWU Münster, Institut für Psychologie in Bildung und Erziehung, Fliednerstr. 21, 48149 Münster.
Kontakt: barbara.heinemann@uni-muenster.de

Dipl.-Psych. Viktoriya Wörmann, WWU Münster, Institut für Psychologie in Bildung und Erziehung, Fliednerstr. 21, 48149 Münster.
Kontakt: vwoer_01@uni-muenster.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Somatisierte Geister – Über Leckagen und medial vermittelte Krankheitskonzepte im ghanaischen Film

Felix Riedel

Zusammenfassung

Aufklärung beinhaltet die Herrschaft von Geistern über Körper. Die Psychoanalyse bietet Modelle eines Selbst, das gegen Leckagen gestärkt ist, wie sie in der Mythologie als Geistattacken auf die physische Welt auftreten – mit Folgen wie Krankheit und Tod. Ghanaische Filme propagieren Krankheitsmodelle, die für die Psychotherapie als auch für die psychoanalytische Theorie relevant sind. Epilepsie wird sehr häufig bösen Geistern zugeschrieben, die den Körper beherrschen und von einem guten Leben abhalten. Diese bösen Geister sind nicht einfach nur exotische Konzepte, sondern universale Erscheinungen. Daher wird eine Ent-Exotisierung vorgeschlagen, die mit einer ernsthaften Analyse ghanaischer Filmproduktionen und der dort vermittelten Bilder von Geist, Körper und dem Bösen einhergehen sollte. Diese Ent-Exotisierung könnte eine besser informierte Psychotherapie von Menschen aus Ghana und in Ghana ermöglichen.

Schlüsselwörter

Film, Ghana, Körperbilder und Geistbilder, Kritische Theorie, Medizin, Psychoanalyse

Abstract

Somatized Spirits – Leakages and medialized conceptions of diseases in Ghanaian film

Enlightenment is intertwined with the dominance of spirits over bodies. Psychoanalysis offers conceptions of a self that is strengthened against leakages as they occur in common mythology, where spirits attack the physical world with physical consequences like disease and death. Ghanaian movies propagate conceptions of diseases that are relevant for psychotherapy as for psychoanalytic theory as well. Convulsions are most often attributed to evil spirits that rule the body and distract from good life. These evil spirits are not simply exotic conceptions, but occur throughout mankind in similar shapes. Therefore a Dis-Exotizing of religious conceptions is needed – at the same time as a serious analysis of the threats of certain Ghanaian movies and their conceptions of bodies, spirits and evil. This Dis-Exotizing should lead to a better informed psycho-therapy for Ghanaian migrants and in Ghana.

Keywords

Critical Theory, Ghana, Media, Psychoanalysis, Psychosomatic Therapy

1 Einleitung

„Je munterer die Spiritualität, desto mechanistischer: nicht einmal Descartes hat so sauber geschieden. Arbeitsteilung und Verdinglichung werden auf die Spitze getrieben: Leib und Seele in gleichsam perennierender Vivisektion auseinandergeschnitten“ (Theodor W. Adorno 2001 (1951), S. 471).

Aufklärung bedeutete wohl immer das Versprechen von gesteigerter Naturbeherrschung und somit Herrschaft der Geister über die Körper. Dieses Versprechen erschuf als autoritäres Entsprechungen zu religiösen Körper-

Geist-Modellen. Die Superiorität des Geistes lässt sich in weiten Bereichen mit jener christlichen Mythologie parallel schalten und entsprechend christlich, dogmatisch, missionarisch war Aufklärung geprägt:

„Die Mythologie selbst hat den endlosen Prozeß der Aufklärung ins Spiel gesetzt, in dem mit unausweichlicher Notwendigkeit immer wieder jede bestimmte theoretische Ansicht der vernichtenden Kritik verfällt, nur ein Glaube zu sein, bis selbst noch die Begriffe des Geistes, der Wahrheit, ja der Aufklärung zum animistischen Zauber geworden sind“ (Max Horkheimer/Theodor W. Adorno 1986 (1944), S. 17).

Die reine Separation von Aufklärung als Ratio und Mythos als Aberglaube ist nur als Verleugnung möglich. Ein in irgendeiner Weise hierarchisch vorzunehmendes Bewusstsein von Fortschritt, den Aufklärung verspricht und der zum Beispiel als medizinischer erfahrbar ist, kann nur mit der Ignoranz kulturalistischer Ansätze verdrängt werden. Sigmund Freud fügte dem Geist selbst die entscheidende, höchste Kränkung zu: er ist nicht mit sich identisch und ist letztlich noch in seinen höchsten Sphären von sexuellen Lüsten bestimmt. Erst in der Annahme dieser Kränkung kann Aufklärung Universalität beanspruchen – als selbstreflexiver Prozess, als einer der Fehlbarkeit und Kontrollverlust erträglich macht ist sie der höchste Fortschritt.

Wo Aufklärung einst den Geist vor der Übermacht der Natur, den Quälinstanzen der Krankheiten und der am Körper erfahrenen Ungerechtigkeit willkürlicher Folter, Sklaverei und Hinrichtungen zu entreißen suchte, ist heute in der psychosomatischen Therapie die Gegentendenz wichtiger denn je: die Demokratisierung des Körpers, diesem das Recht zurückzugeben, das ihm ein aus welchen Gründen auch immer diktatorisch gewordener, launischer Geist genommen hat, als er ihn zum Mittel für seine fehlgegangene Konfliktbewältigung gewählt hat. Den Schmerz, den der Geist nicht fühlen will, delegiert er nach unten, an die unterworfene Natur der Körper. Gleichzeitig leidet er an der Verwundbarkeit seines Körpers. Dass Natur im Menschen sei, wurde Horkheimer/Adorno zufolge im Aufklärungsprozess systematisch verleugnet:

„In der Klassengesellschaft schloß die Feindschaft des Selbst gegens Opfer ein Opfer des Selbst ein, weil sie mit der Verleugnung der Natur im Menschen bezahlt ward um der Herrschaft über die außermenschliche Natur und über andere Menschen willen. Eben diese Verleugnung, der Kern aller zivilisatorischen Rationalität, ist die Zelle der fortwuchernden mythischen Irrationalität: Mit der Verleugnung der Natur im Menschen wird nicht bloß das Telos der auswendigen Naturbeherrschung, sondern das Telos des eigenen Lebens verwirrt und undurchsichtig. In dem Augenblick, in dem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst als Natur sich abschneidet, werden alle die Zwecke, für die er sich am Leben erhält, der gesellschaftliche Fortschritt, die Steigerung aller materiellen und geistigen Kräfte, ja Bewußtsein selber, nichtig, und die Inthronisierung des Mittels als Zweck, die im späten Kapitalismus den Charakter offenen Wahnsinns annimmt, ist schon in der Urgeschichte der Subjektivität wahrnehmbar“ (Horkheimer/Adorno 1986 (1994), S. 61f.).

Ein Resultat dieser Urgeschichte der Subjektivität ist die Vorstellung einer Geisterwelt. Ihre Organisation wird in modernen Gesellschaften mitunter von den Individuen selbst betrieben, in der Regel jedoch an spirituelle Autoritäten übertragen, die stellvertretend die anstrengende Dogmenarbeit ausführen und mittels einer Mythologie Grenzen ziehen und verteidigen. Sigmund Freud führt den Begriff der „endopsychischen Mythen“ ein, deren Definition in einem Brief prägnant formuliert wird:

„Die unklare innere Wahrnehmung des eigenen psychischen Apparates regt zu Denkillusionen an, die natürlich nach außen projiziert werden und charakteristischerweise in die Zukunft und in ein Jenseits“ (Freud, FSA IX, S. 289).

Einen so suggerierten viktorianischen Apparat mit Kupferleitungen und Reglern setzt die sogenannte alternative Medizin voraus. Gerade dort, wo *Ganzheitlichkeit* beworben wird, werden psychische Anteile physikalisiert/somatisiert und zu einer mechanischen, mit Orakeltechniken ablesbaren Wirkung von Störungen im Energiefluss reduziert, die mit *Körpertechniken* repariert werden könnten – das therapeutische, beschwerliche Sprechen weicht neurotischer Ersatzhandlung, dem Ritual. Adorno spottet in der ihm eigenen Poesie über dieses Verhältnis: „Das zetert über Materialismus. Aber den Astralleib wollen sie wiegen“ (Adorno 2001 (1951), S. 471).

Ein dergestalt vorausgesetztes mechanistisches Instanzenmodell wird von Freud an anderen Stellen klar negiert. In der Schrift *Die Frage der Laienanalyse* entwirft er ein eher räumlich-organisches Modell der psychischen Organisation, das wesentlich mehr Flexibilität bietet in Bezug auf Grauzonen und Übergänge der Instanzen:

„Wenn ich also das Verhältnis zwischen Ich und Es deutlich machen will, so bitte ich sie, sich vorzustellen, das Ich sei eine Art Fassade des Es, ein Vordergrund, gleichsam eine äußerliche, eine Rindenschicht derselben. […] Wir wissen, Rindenschichten verdanken ihre besonderen Eigenschaften dem modifizierenden Einfluß des äußeren Mediums, an das sie anstoßen. So stellen wir uns vor, das Ich sei durch den Einfluß der Außenwelt (der Realität) modifizierte Schichte des seelischen Apparats, des Es. Sie sehen dabei, in welcher Weise wir in der Psychoanalyse mit räumlichen Auffassungen ernst machen. Das Ich ist uns wirklich das Oberflächliche, das Es das Tiefere, von außen betrachtet natürlich. Das Ich liegt zwischen der Realität und dem Es, dem eigentlich Seelischen“ (Freud, FSA Ergänzungsband, S. 287).

Das Äußere wird nach ihm in der Regel als fremd und feindlich begriffen (vgl. Freud, FSA Ergänzungsband, S. 288), eine Konzeption, die vorerst den gekränkten und enttäuschten infantilen Narzissmus voraussetzt, der das Fremde überhaupt erst als vom eigenen Machtbereich und Körper abzugrenzen und zu internalisieren gezwungen ist. Das Ich, die dritte Instanz ist dann im Prinzip eine Wirkung von zwei vorgängigen Instanzen und dennoch schon wieder ein Eigenes.[1]

Wunden und Leckagen

Betrachtet man mit Freud die Geisterwelt als Produkt einer unklaren Wahrnehmung der Instanzen und ihrer Wirkungsweisen, so sollte diese Unklarheit relativiert werden. In ihrer überbordenden Kreativität entwerfen Phantasien über die Geisterwelt eine recht präzise Beschreibung der Krisenhaftigkeit einer abgedichteten psychischen Identität.

Eine Krise in der Abdichtung ist im technisierten Jargon als *Leckage* zu bezeichnen, im organischen als *Wunde*. Eine Wunde beinhaltet das Bild einer nach außen tretenden Substanz. Die Leckage kennzeichnet eher das Eintreten eines feindlichen Äußeren. Zwischen Außenwelt und Es, und mehr noch, wo diese als eigene Anteile unbegriffen sind, zwischen der Geisterwelt und der sichtbaren, findet ein klandestiner Verkehr statt. Wie Schmuggler schleichen sich Geister in die Sphäre des Tages und stiften überall Unordnung, wo das Individuum seinen Frieden zu schaffen sucht.

An dieser Stelle möchte ich eine erste Ent-Exotisierung vorwegnehmen. Die Psychoanalyse liefert derart reichhaltiges Material, dass einer erfahrenen Beobachtung im Feld kaum etwas völlig neu erscheint. Zugleich wäre es naiv, gerade diese Reichhaltigkeit als begrenzt, als erschöpfbar und vollständig durchforscht zu mar-

kieren und sich so im Taumel der Kategorien taub zu machen gegenüber dem immer Besonderen der einzelnen Vorstellungen. Es kann nur um allgemeine Tendenzen gehen, niemals um Totalitäten.

Die Vorstellung einer spirituellen Störung, durch die vormals getrennte Bereiche verbunden werden, ist ein allgemeine Tendenz: Sie gehört im Westen zum festen Repertoire fiktionaler Literatur und Religion und lässt sich in fast jedem Werk des *Mystery*-Genres ebenso wie in den (neo-) schamanistischen Kosmologien finden. Der Nachweis der Leckage erfolgt über eine empirische Gewalt: körperliche Konsequenzen wie Krankheit oder Tod. Die Geisterwelt hat vom Körper und der empirischen Oberfläche Besitz ergriffen. Ein sehr prägnantes Beispiel, in dem sich ein solcher Prozess herauskristallisiert hat, ist *A Nightmare on Elm Street* von Wes Craven aus dem Jahr 1984.

Der Film lokalisiert den somatisierten Realitätsüberschuss im Traum: Freddy Krueger, ein klassischer Wiedergänger, gewinnt äußerste Macht auf die Realität, seine Messer durchstoßen die im Traum geschwächte Rindenschicht zwischen Körper und Außenwelt, verwunden und töten die Kinder, in deren Träume er einzudringen vermag. Die Grenze zwischen Individuum und einem Allgemeinen, Es und Realität, wie in Freuds Modell der Rindenschicht entworfen, wird verschoben zu einer zwischen verwundbaren Körpern und materialisierten Manifestationen, Irrläufern aus einer unzureichend abgedichteten spirituellen Welt, die wiederum Körper gebiert.

Am Leck werden psychische und gesellschaftliche Instanzen zu Körpern, Geister zu sichtbaren und schmerzhaft fühlbaren Gestalten. Hier lösen sich Externalisierungen und Internalisierungen auf und die Integrität narzisstisch unhinterfragter Triebwünsche wird wieder durch ein Äußeres, Fremdes bedroht wie in einer Zeit, als sich die Rindenschicht unter dem Einfluss der Erziehung bildete. Wüst verfremdet sind die Geister Abbilder der vertrauten Eltern und verwandter Strafinstanzen. Je irrationaler das Ganze scheint, je mehr die Ratio, um mit Adorno zu sprechen, dem Individuum das Glück stunden muss (vgl. Adorno 1979, S. 152 u. S. 158), desto mehr wächst die Begierde und damit der Wunsch des Es, sich Außenwelt gewaltsam anzueignen. Die anstehende Strafe wird vorweggenommen, um das Es im Zaum zu halten und es dadurch zu erhalten.

Die Psychoanalyse und die Psychosomatik als Therapieform bieten Modelle einer Identität, die Leckagen und Krisen besser standhält, gerade weil sie Nicht-Identität denken kann. Je elastischer das Rindengewebe, desto besser kann sowohl dem Es als auch den Beanspruchungen der Außenwelt begegnet werden. In der Verbalisierung von Aggressionen und Wünschen werden diese bewusst gemacht und dadurch in weiten Teilen aufgelöst – was möglicherweise der Straffreiheit geschuldet ist, die ein enttabuiertes Therapiegespräch offeriert. Inwieweit diese Therapieform auch in außereuropäischen Kosmologien Erfolg versprechen könnte, möchte ich mit der folgenden Beschreibung von ghanaischen Geist-Körperbildern und ihren Visualisierungen sowie Modifikationen durch die charismatisch-christliche Bewegungen und der dieser zugeordneten Filmproduktion diskutieren.

2 Film und Körperbilder in Ghana

Selbstbilder im Akan-sprachigen Süd-Ghana beinhalten eine differenzierte Aufgliederung von Instanzen zwischen Körper, Geist und Außenwelt. Das Individuum sieht sich in unterschiedlichen Bestandteilen organisiert: „Kra" ist am ehesten als lebenswichtiger Astralleib verständlich, der sich mitunter vom Körper entfernen oder sogar gestohlen werden kann (vgl. Gabriel Bannermann-Richter 1982, S. 23ff.). Mit dem Ego verwandt ist

„Sunsum“, das in etwa das Charisma, den individuellen Charakter und einige positive Tugenden beinhaltet (Hans W. Debrunner 1961 (1959), S. 9ff.).[2] Der Körper wird als Wirkung dieser beiden gedacht. „Mogya“ ist als familiäre Blutslinie und spirituelle Substanz stark symbolisch aufgeladen. Alle diese Kategorien sind meines Erachtens übersetzbar und finden sich auch in westlichen esoterischen und religiösen Modellen wieder. Von Bedeutung ist ihre sehr intensive und reale Empfindung in Ghana. Ein wohl organisiertes Zusammenspiel der Instanzen, dazu gehört auch die gesellschaftliche Ebene der Ahnenreihe und der Elternfiguren, beschützt es von den übelwollenden Dämonen, Waldgeistern und Hexen.

In Ghana werden spirituelle Leckagen als Folgen von Fehlverhalten vorgestellt. Ein Tabubruch oder die Vernachlässigung der traditionellen Ahnenpflege könne Krankheitssymptome erzeugen und böse Geister auf der Welt herumirren lassen. Von diesen werden mitunter ganze Familien heimgesucht, so dass *Familienflüche* zum festen Behandlungsrepertoire von charismatischen Kirchen gehören. Fernsehwerbungen versprechen Heilung in *Prayercamps*, religiösen Festivals, die in Bezug auf ihre Attraktivität mit den Pop-Konzerten in Europa und den USA vergleichbar sind. Das Opfer ist hier eine zentrale Institution und reicht vom Fasten bis hin zu den obligatorischen Spenden an die jeweiligen PredigerInnen.

Im Opfer vollzieht das Individuum eine kontrollierte Selbstbestrafung, um der tollwütigen spirituellen Strafinstanz zu entgehen. Ein Teil des eigenen Körpers wird durch tagelanges Fasten oder mittels der vergegenständlichten Arbeitskraft in der Geldspende geopfert, um damit Leckagen zu stopfen und den Geist zu bannen. Die traditionelle Variante bietet Opferrituale an, durch die zum Beispiel ein Vergehen mit der Überlassung eines Kindes als Schreinsklave gesühnt werden kann – eine Praxis, die mit dem in Ostghana und Togo prävalenten *Trokosi*-Brauch für internationales Aufsehen sorgte (vgl. Robert Kwame Ameh 1998, S. 35–62), in Modifikationen aber auch andernorts besteht.

Birgit Meyer (2003, 2006), Sasha Newell (2007), Eric de Rosny (1998) und andere diskutieren seit einigen Jahren die Expansion charismatisch-christlicher Kirchen und das diesen eigene Verhältnis zum Okkulten der traditionellen Vorstellungen. Der durchschlagende Erfolg der charismatischen Kirchen in Afrika zog das Interesse einer breiten Vielfalt von Forschungen auf sich. Ich beziehe mich hier vor allem auf zwei neuere Publikationen, die mir in Bezug auf die Ent-Exotisierung besonders interessant erschienen: Jane E. Soothills Studie *Gender, Spiritual Change and Spiritual Power – Charismatic Christianity in Ghana* (2007), die auf widersprüchliche feministische und liberale Tendenzen in den charismatischen Kirchen aufmerksam macht. Und Adam Mohrs Artikel *Missionary Medicine and Akan Therapeutics: Illness, Health and Healing in Southern Ghana's Basel Mission* (2009) im *Journal of Religion in Africa*.[3]

Mohr schildert den Aufstieg des württembergischen Predigers Christian Gottlieb Blumhardt, der 1838 begann, eine spirituelle Therapie zu praktizieren, die exorzistisch angelegt war und somatische Symptome als Wirkung von Dämonen erklärte. Diese Dämonen seien durch heidnische Praktiken der Idolatrie in die Welt gerufen worden.

“By the practice of Idolatry people became bound to satanic powers and oftentimes possessed by his demons. Demons could affect people physically by causing disease or by inducing antisocial feelings and behaviour such as lust, drunkenness, avarice, jealousy, and anger. Afflicting demons had to be forcefully cast out.“ (Mohr 2009, S. 434).

Die dem folgende Erweckungsbewegung resultierte in der Einrichtung eines Heilzentrums. Später, so Mohr, habe Blumhardt desillusioniert der Medizin den Vorrang eingeräumt und vermehrt PatientInnen zu Ärzten überwiesen (vgl. Mohr 2009, S. 449). Diesen Prozess der Desillusionierung kontrastiert Mohr mit dem Prozess der Abwertung ghanaischer Heiler durch die Kirche.

Die Akan-Heiler waren mit ihren Kräutern und Ritualen zunächst erfolgreicher als die europäische Quacksalberei und wurden von kranken Missionaren bevorzugt aufgesucht. Mohr nennt verschiedene Behandlungserfolge (jedoch keine wirklich nachvollziehbare Therapie).[4] Mit der Professionalisierung der europäischen Medizin auf dem Bereich der Infektiologie war die Missionierung plötzlich an die Ausbreitung und an den Erfolg dieser neuen Therapien geknüpft – und die Methoden der Akan-Heiler wurden radikal abgewertet (vgl. Mohr 2009, S. 448ff.).

Möglicherweise stellt sich die charismatisch-christliche Erfolgsgeschichte heute als eine Krise der Geschichtsbilder dar, wie sie Heike Behrend in ihrer fragmentarischen Analyse der Bewegung um das europäische Geistmedium Joseph Weißenberg vorschlägt, der historische deutsche Persönlichkeiten als Geister eine nationalistische Stellung zur zeitgenössischen Politik einnehmen ließ:

„Ich denke, dass die Weißenbergkirche mit der Praxis der Geistbesessenheit eine verkörperte Gegengeschichte zu etablieren suchte, in der vor allem das Performative kurzfristig vor Augen führte, was aus dem offiziellen Archiv verdrängt wurde. Der vom Geist ergriffene Körper bezeugt also da eine historische Tätigkeit, wo normale Historiker nichts dergleichen auffänden" (Behrend 2001, S. 129).

Die charismatischen Bewegungen im heutigen Ghana gleichen jedenfalls der Praxis Blumthals (vgl. Mohr 2009, S. 452) und stellen wie Weißenberg Ersatzgeschichten her, die den mit der Missionierung einsetzenden Überlegenheitsanspruch westlicher Medizin zumindest teilweise kompensieren wollen. Anders als in der bislang üblichen kirchlichen Praxis wird nicht mehr eine heidnische Praxis als unwirksamer Aberglaube abgewertet und eine christliche – vom atheistischen Standpunkt aus nicht minder magische – Praxis als aufgeklärte propagiert. Vielmehr werden von Seiten der charismatischen Kirchen traditionelle Praktiken als moralisches Problem erörtert, deren Wirksamkeit und empirische Realität jedoch außer Frage stehen. Aus traditionellen Handlungen entstehen empirisch erfahrbare, somatische Nebenwirkungen – die christlichen Praktiken des Geständnisses, des Opfers und der Glossolalie werden dagegen als frei von Nebenwirkungen und moralisch gut angepriesen.[5] Mehr noch, Krankheiten und Misserfolge werden sämtlich als Zeichen einer nicht gottgefälligen Praxis gesehen, eine wahre Hinwendung zum heiligen Geist erzeuge automatisch Wohlstand, Fruchtbarkeit, Gesundheit (vgl. Soothill 2007, S. 41)[6].

Dieses Konzept wird mit überaus propagandistischer Akribie in Filmgeschichten übersetzt. Mit einer eklatanten Skrupellosigkeit werden somatische, psychische und psychosomatische Erkrankungen als Folgen einer durchaus sehr wirkungsmächtigen traditionellen religiös-magischen Praxis oder Sündhaftigkeit gezeichnet, gegen die nur die Heilkraft des *Name of Jesus* und der *Holy Spirit* antreten könne.

3 Ätiologie, Anamnese und „Kur" im Film

Es existiert ein festes Repertoire an Krankheitskonzepten, die in ghanaischen Filmen als Folgen von spirituellen Störungen visualisiert werden. Zu diesen zählen unter anderem Apathie, Hautausschläge, Depressionen, Katatonie, körperliche Entstellungen und Spastiken. Besonders attraktiv ist meinen Beobachtungen zufolge

der epileptische Anfall, dessen Kombination aus sichtbaren und in einem für den Film idealen Zeitabschnitt akkumulierten Symptomen – Zucken, Fallen, Zittern, Schaumauswurf – einen hohen Wiedererkennungswert und emotionalen Wirkungsfaktor garantiert. Es ist bemerkenswert, dass auch Blumthals erster „Schlüssel“-Patient epileptische Symptome zeigte (vgl. Mohr 2009, S. 433).[7]

Das ist insofern fatal, als diese Filme laut Birgit Meyer an eine Tradition von kolonialen volkspädagogischen Produktionen anknüpfen, die über Hygiene, Krankheiten und Ernährung aufklären. Daraus speist sich das große Vertrauen in den vermeintlichen aufklärerischen Gehalt solcher Filme (vgl. Meyer 2003, 204).[8]

Neben den ganz konkreten Nebenwirkungen der Falschbehandlung solcher Krankheiten durch häufig selbsternannte nachahmende Prediger und Propheten entsteht eine Reihe von weiteren Folgen: Traumatisierung und Folter durch den Exorzismus, Diskriminierung von Erkrankten und die Induktion pathogener Wahnbilder, die ein vergleichsweise harmloses Symptom oder eine Hysterie als Zeichen einer tödlichen spirituellen Attacke werten. Dauerfasten und nächtliches stündliches Beten werden in solchen Filmen ebenso wie auf Plakaten und in Fernsehpredigten angepriesen.



Videostill: „Onyame Tumi“ 2009

Im Videostill wird eine Frau mit epileptischen Symptomen von einer Priesterin zu dreitägigem Fasten unter einem Steinkreuz in praller Sonne animiert.

Zwar schlägt die Therapie im Film fehl, die Frau erleidet kurze Zeit später erneut einen Anfall. Jedoch wird durch das Versagen der Priesterin und deren Kur nur die außergewöhnliche Dimension des Konfliktes offenbar, die Kur selbst wird nicht in Frage gestellt.

Die logischen Folgen solcher „Kuren“ sind ein durch nächtliche Gebete gestörter Schlaf, Hypoglykämie (vgl. Margaret J. Field 1970 (1960), S. 59)[9], Insolation, Dehydrierung bei Tranceanfällen und eine Verschärfung von Ernährungsmängeln. Ein Teil des Erfolges der charismatischen Heilpraktiken beruht möglicherweise darauf, dass sie mit milden Kuren die Krankheit erschaffen, die sie dann um so radikaler zu heilen versprechen. Damit ist nicht in Abrede gestellt, dass die charismatischen Kirchen Möglichkeiten bieten, heilsame Harmonie und Gruppensolidarität jenseits der autoritären Familie und intellektuelle Betätigung zu erfahren (vgl. Soothill 2007).

4 Zwei Filmanalysen

Das Setting, in dem solche in der sich anschließenden *content analysis* näher bestimmte Propaganda stets gebrochen vermittelt, sind die ghanaischen „Kinos“. Sie bestehen abseits der selten gewordenen Stadtkinos im westlichen Stil zumeist aus einer windschiefen Bretterbude mit einem löchrigen Wellblechdach. Innen wurden ein Fernseher und ein VCD-Gerät aufgebaut, ein paar Holzbänke oder Plastikstühle dienen als Sitzgelegenheiten. An der nächstgelegenen Straße oder Kirche bewirbt eine Tafel mit einem häufig sehr blutrünstigen Filmplakat die Vorführungen. Für umgerechnete 10-20 Eurocent kann dann jede und jeder den Zwei- bis Vierteilern zweimal täglich beiwohnen.

Das Zwielicht beherbergt Moskitos, die Malaria und andere Krankheiten übertragen. Lautsprecher sind, um durch akustische Präsenz weitere Gäste anzuwerben, stets bis zum Übersteuern aufgedreht,[10] was die ohnehin schlechte Tonqualität der Filme weiter beeinträchtigt. Säuglinge und Kleinkinder werden von nicht wenigen Müttern mitgebracht, etwas ältere Kinder kommen aus eigenem Antrieb und stören sich nicht am Lärm.



Foto: Felix Riedel, 2009

Besonders beliebt sind nigerianische und ghanaische Filme, in denen eine perfide Übergriffigkeit der Geisterwelt auf die physische, somatische Welt visualisiert wird. Der Trend geht generell zu christlichen Lösungen dieser Konflikte: Die Attacke oder Präsenz eines bösen Geistes oder einer Hexe wird mit Gebeten, Glossolalie und den im Chor gebeteten Beschwörungsformeln „Holy spirit!“ oder „In the Name of Jesus!“ gebannt. Diese Szenen sind die Höhepunkte solcher Filme und werden bisweilen fünfzehn Minuten lang zelebriert, in denen der Kampf hin- und herwogt, bis der böse Geist aus der Person ausfährt und ihren von einem gesunden Geist erfüllten normalisierten Körper zurücklässt. Der exorzistische Kampf erfordert ein visualisiertes und damit somatisiertes Medium: das geweihte Wasser, das sich in den Händen des Priesters in Feuerbälle und Funkenregen verwandelt, die auf die besessene Person geschleudert werden.[11] Von Helfern wird sie eingekreist, falls sie der Kirche oder dem Ritual entfliehen will, zu Boden geworfen und weihwasserdurchtränkten Schlägen ausgesetzt.

4.1 *Mogya Apam*

Im Film *Mogya Apam* werden zwei Patientengeschichten verhandelt, die jeweils auf eine psychosomatische Konfliktkonstellation verweisen. Beide Konflikte werden zunächst sehr feinsinnig als familiäre visualisiert und interpretiert, um dann eine spirituelle Synthese zu offerieren. *Mogya Apam* bedeutet in etwa „Blutsvertrag“. Der dreiteilige Film wurde von *Miracle Films*, einer der bekanntesten Filmschmieden Ghanas produziert und fügt sich ins charismatisch-christliche Gesamtprogramm der Firma ein. Er war wie das zweite Beispiel Anfang 2009 in vielen südghanaischen „Kinos“ zu sehen und kann als vergleichsweise hochwertige Produktion gelten.

Der Film beginnt mit einem eigentümlichen Schauspiel. Eine Kinderschar verfolgt, einen Schmähvers rufend, einen torkelnden Mann. Der fröhlich wirkende Trinker bückt sich alle paar Schritte und entlässt eine Flatulenz, was von der Kinderschar wie vom Publikum mit entsetzt-begeistertem Gelächter aufgenommen wird. Als er dann nach Hause getragen wird, erwarten ihn sowohl seine Mutter als auch seine Frau. Die Mutter will den betrunkenen Mann umsorgen. Seine Frau verjagt die eifrige Mutter unter Anschuldigungen, sie sei an dessen Leid schuld, sie sei eine Hexe. Ein Besuch beim Pastor hilft, das Problem des Alkoholismus vorerst zu bannen. Der ehemalige Trinker geht mit seinen neuen Glaubensbrüdern missionieren. Dann erleidet er einen Rückfall, der von einem animierten „bösen Geist“ eingeleitet wird. Der überfällt das Opfer am helllichten Tag, verschmilzt optisch mit ihm und zwingt ihn erneut zum Trinken.

In der parallel erzählten Geschichte leidet eine Frau unter dem Verdacht der Kleptomanie: stets wenn sie einen Mann gefunden hat, stiehlt derselbe sich im Raum manifestierende böse Geist von diesem einen hohen Geldbetrag. Sie wird verdächtigt und davonjagt.

Ein Besuch bei einer Fetischpriesterin offenbart: Die beiden vom bösen Geist geplagten Protagonisten waren einst ein Liebespaar, das einen animistischen Blutsvertrag geschlossen hatte, der sie für immer aneinander binden sollte. Ihre Familien akzeptierten allerdings die Heirat zwischen der Fanti-Frau und dem Ashanti-Mann nicht. Sie wurden auf Verlangen der Eltern hin getrennt und heirateten jeweils andere Partner – was das Leiden auslöste weil dadurch der Blutsvertrag gebrochen wurde. Gelöst wird der Konflikt nicht etwa durch eine erneute Zusammenführung der Liebenden, sondern durch ihre endgültige Trennung durch den Pastor, der den bösen Geist unter den Augen der Eltern und des getrennten Paares exorziert. Die moralische Speerspitze des Filmes richtet sich gegen traditionelle Praktiken wie den Blutsvertrag – zugleich verteidigt er ein traditionelles autoritäres Eltern-Kind-Verhältnis und überdies unterwirft er sich der konservativen Praxis der Endogamie, die Heiraten über die „ethnischen“ Grenzen hin verbietet. Das den jeweiligen Sprachgruppen der Fanti oder Ashanti zugehörige Publikum kann sich im gegenseitigen Ressentiment ergötzen.

Alkoholismus und Kleptomanie werden in diesem Filmbeispiel der direkten Verantwortlichkeit des Individuums enthoben. In der Tat sind die Ursachen der Filmlogik zufolge familiär, was auch eine psychosomatische oder psychoanalytische Gesprächstherapie aufdecken könnte. Die Therapie findet aber nicht primär im Interesse der Individuen, sondern in dem der Eltern und der Kirche statt – sie lässt keine Reflexion zu, sondern kulminiert in einem performativen Akt zum Exorzismus.

Während die spiritualistische Anamnese sich recht dicht am psychoanalytischen Befund bewegt, differiert sie in der Externalisierung von Schuld und Strafe im bösen Geist – sie verdoppelt das Symptom. Die Schuld wird auf den Moment des animistischen Rituals konzentriert und durch das christliche Ritual aufgehoben. Es gibt keine Versöhnung oder Wege zwischen diesen Antagonismen.

4.2 *Onyame Tumi*

Im zweiten Filmbeispiel mit dem Titel *Onyame Tumi*, ebenfalls 2009 bei Miracle Films erschienen, erleidet eine Frau jedes Mal, wenn sie einen Mann für die Heirat gefunden hat im Moment vor dem ersten Beischlaf einen epileptischen Anfall. Ihr erster Verlobter sieht darin eine Nebenwirkung eines Geldrituals – immer, wenn sie mit Geld nach Hause käme, habe sie einen Anfall.



Videostill: „Onyame Tumi“, 2009

Zuvor klagt er, jedes Mal, wenn er sich ihr sexuell nähere würde das durch einen Anfall unterbrochen. Sie wird nach langem Zögern zum Besuch einer Kirche überredet.

Dort wird sie vom Priester zu ihrem privaten Anliegen vor der Gemeinde befragt. Er kann trotz ihres Widerstandes ihre Symptomatik erfahren.



Videostill: „Onyame Tumi“, 2009

Da die im ersten Videostill bereits angesprochene übliche Fastenkur nicht gewirkt habe, gipfelt die Anamnese dann in der Diagnose. Es sei dem Pastor nunmehr völlig klar, dass die Ursache ihres Leidens bei der Mutter liegen müsse. Diese sei eine Hexe. Die Patientin, als wohlhabend und gebildet gezeichnet, protestiert und geht zum – mit psychologischer Raffinesse gezeichneten – Gegenangriff über: Der Pastor sei wohl ein Waisenkind und übe sich nun aus purer Bosheit darin, das Familienglück anderer Menschen zu zerstören. Die versammelte Gemeinde wird der Leichtgläubigkeit beschuldigt, was diese noch mitleidig lächelnd aufnimmt, den offenen Widerstand gegen den Pastor jedoch mit offener Empörung straft. Die insinuierende Rede wirkt verzögert. Die Klientin befragt Mutter und Schwester selbst zu der Beschuldigung. Die Mutter eilt zum Pastor und zieht ihn theatralisch zur Rechenschaft. Sie werde ihn zum Ashanti-König bringen, um ihre Unschuld vor dessen Schiedsgericht zu beweisen, ja sogar zu „Obama and even the wicked Osama“. Allerdings stellt sich rasch heraus, dass die Mutter tatsächlich eine Hexe ist, die aus Fürsorge für ihre Töchter ein Geldritual vollzog, das diesen Reichtum schenkte, ihnen aber die epileptischen Anfälle brachte.



Videostill: „Onyame Tumi", 2009

In *Mogya Apam* wurde also eine Frau zu Unrecht als Hexe beschuldigt, während *Onyame Tumi* der Anschuldigung recht gibt. Diese Ambivalenz, die Vielfältigkeit der Ursachen solcher spiritueller Probleme macht Spezialisten unverzichtbar. Diese Autoritäten genießen dann ein hohes Ansehen oder bilden sich ein solches zumindest ein. Sie visualisieren die Leckagen, um hinterher als Klempner aufzutrumpfen. Gegen die bösen Geister wird der universale Geist, der „holy spirit", angerufen. Dass die Geister unabhängig vom Willen einer Person diese zu bösen Handlungen zwingen können, entschärft die Aggression der Anschuldigungen – diese würden sich nicht gegen konkrete Personen sondern gegen eine abstrakte Sphäre richten, die sich dieser Personen gegen deren Willen bemächtigt habe: „It is not about how much she loves you. She acts on influence from witchcraft spirit."



Videostill: „Onyame Tumi", 2009

Dieser Interpretation steht ein vehementes Strafbedürfnis entgegen. Das „Feuer Gottes" wird im Gebet auf die Verursacherin zurückgeworfen: Die spirituelle Ebene der christlichen Kriegsführung führt zu sehr körperlichen Folgen, das Gebet verursacht der in spirituellen Flammen stehenden Mutter schwerste Brandwunden und Schmerzen. Eine Leckage wurde ausgenutzt, um zurückzuschießen, das Es richtet sich auf einmal gegen die Außenwelt. Das sadistische Arsenal, das der Priester für das Publikum abfeuert, lässt Menschen sich am Boden winden, bis sie als gereinigte Wesen wieder auferstehen und noch für die Folter danken. Was auch immer an Wandel hin zur Individualität von Kirchen in Afrika bewirkt wird, hier fördern sie eine eklatante Empathielosigkeit: Die im Film versammelte Gemeinde schaut noch der gröbsten Misshandlung zu, weil sie solche Folter als Therapie versteht. Die Filme schulen die zum Publikum gewordene Gemeinde auf ein Verhalten hin, das sie später während der exorzistischen Runden sowohl als Besessene als auch als Publikum zeigen sollen, um nach der Reinigung Anerkennung zu erfahren.

Eine große Gefahr liegt meines Erachtens darin, dass Reinigung nicht mehr als intellektueller Prozess gedacht werden kann, sondern dass das Einschwören auf die Visualisierung und somit Somatisierung von Konflikten auch das Vernichten eines visuell Präsenten erfordert und den Lynchbewegungen zurüstet. Der Lynchmord ist dann eine extreme Form der Somatisierung am anderen Körper.

Der dialektische Widerpart der Versteifung des Genres auf das (äußerst aggressive) Wunder ist jenes Verhältnis von Wunderglaube und Zweifel, das Theodor Reik in *Dogma und Zwangsidee* erarbeitet hat (vgl. Reik 1973, S. 44ff.). Die ewige Wiederholung des gleichen Prinzips der Erlösung vom Fluch mittels eines Priesters hat den Charakter einer neurotischen Zwangshandlung erreicht, die bedrohliche Realität mit einer immer wiederholten Beschwörungsformel abzuwehren. „True story!" beteuern viele GesprächspartnerInnen, noch ehe man ihre Erzählung angezweifelt hat. Dieser Zweifel gibt auch Grund zur Hoffnung auf eine alternative Lösung der Konflikte und auf eine gewisse Bereitschaft, eine andere Therapie anzuerkennen.

5 Therapie und Theorie

Die Ätiologie von psychosomatischen Symptomen sollte solche Wahrnehmung von Störungen als kulturelle Präpositionen ernst nehmen – in ihnen ist eben das psychosomatische Modell enthalten, nach dem gesellschaftlich-familiäre Konflikte Einfluss auf den Körper nehmen und ihn schädigen. Interessant ist, dass ein klassischer Typus des westlichen psychosomatischen Patienten ein normalisierendes Verhalten an den Tag legt. Der Patient oder die Patientin weist die Annahme einer nicht körperlichen Ursache oder Wirkung des Leidens häufig entrüstet von sich: Man sei ja nicht „plemplem" und habe da wirklich etwas sehr ernsthaftes Somatisches, etwa Herzrasen oder akute Leibschmerzen.[12] Umgekehrt zitierte mir gegenüber eine in der psychosomatischen Praxis tätige Ärztin einen Kommentar ihrer Kollegin aus der Chirurgie zu einer Überweisung einer depressiven Patientin aus der psychosomatischen Abteilung: „Hat die jetzt Morbus Crohn oder hat sie einen an der Waffel?" In solchen Ressentiments äußert sich die in Adornos Titelzitat benannte Unfähigkeit, Aufklärung und somit Körper-Geist-Verhältnisse als dialektische zu reflektieren.

Ich hatte demgegenüber im Verlauf meiner achtmonatigen Feldforschung den Eindruck gewonnen, viele Menschen aus Ghana könnten der psychosomatischen Theorie offen gegenüberstehen, weil es für sie selbstverständlich ist, dass eine körperliche Symptomatik nicht unbedingt eine Ursache im sichtbaren Leib findet. Einer meiner Freunde reagierte triumphierend, als ich ihm die Grundzüge der psychosomatischen Theorie erläuterte: Genau das habe er seit langer Zeit vermutet und in Ängsten, Stress und Anspannung sehe er auch ganz logisch die Ursache für seine Leibschmerzen. Aufschlussreiche Gespräche über Konflikte mit den Eltern oder sexuell-ökonomische Ängste hatte ich vor allem mit Jugendlichen, da die Altershierarchie den Älteren es kaum erlaubte, einer jüngeren Person gegenüber Schwächen zu zeigen. Mit einem anderen Freund hatte ich nach fünf Monaten eine Unterhaltung, in deren Verlauf er seinen eigenen Worten zufolge das erste Mal mit jemandem von seinem Konflikt mit seinem im Ausland lebenden abwesenden Vater redete und mit seiner vom Vater geschiedenen Mutter, die ihn ablehnte. Ent-Exotisierung bedeutet hier für mich, darauf aufmerksam zu machen, dass die Grundkonflikte kaum verschiedene sind und sich somit eine therapeutische Praxis auch in weiten Teilen sehr selbstverständlich decken könnte.

Eine psychosomatische Störung kann von jemandem, der innerhalb des ghanaischen Spiritismus aufwächst, allerdings auch abweichend interpretiert werden: Hier wird die körperliche Symptomatik auf die Geisterwelt zurückgeführt. Mehr noch: Symptome, deren Ursache man in der Medizin sehr erfolgreich als rein körperlich

behandeln würde, werden hier wie in verwandten esoterischen Therapiekonzepten der westlichen Welt auf Störungen in einer spirituellen Welt zurückgeführt.[13] Sie bekommen sämtlich eine spirituelle Dimension,[14] die körperliche oder materielle Ursache wird unter Umständen geleugnet.[15] Die aggressiven spirituellen, abstrakten Instanzen befinden sich möglicherweise nicht einmal in einem Interessenskonflikt, die spirituellen Angriffe können wie ein Schrapnell völlig Unbeteiligte treffen. Eine psychosomatische Therapie müsste also mitdenken, dass körperliche Symptome vom Patienten auf Räume bezogen werden, die außerhalb des Identitätsverständnisses eines atheistischen oder zumindest agnostischen Individuums liegen – die aber starke Ähnlichkeiten mit esoterischen oder religiösen Konzepten in Europa aufweisen.

Zugleich können die Bilder, die den ghanaischen Spiritismus beherrschen, zum besseren Verständnis von psychosomatischen Störungen beitragen. Bei den imaginierten Treffen der Hexen im Busch wird ein virtueller Teil des Körpers verspeist, mit direkten Folgen für den leiblichen Körper – in Deutschland sagt man, ES frisst uns auf. Die daraus entworfenen Modelle müssen allerdings die reale Gewalt berücksichtigen, die solche Vorstellungen entfalten. Sie sind nicht nur Abbilder, sondern produzieren selbst Ängste und Opfer. Hat eine Person Schmerzen im Bein, so sagt man leicht, die Hexen hätten das astrale Bein nachts als Hackklotz benutzt[16] – das ist keine symbolische Metapher wie der Hexenschuss hierzulande, sondern an eine Todesdrohung geknüpft. Man erwartet, dass ein schmerzendes Bein bald den Tod nach sich zieht, wenn den gefräßigen Hexen nicht Einhalt geboten wird bei ihren nächtlichen Orgien. Und das wiederum kann zur Anklage einer völlig unbeteiligten Person als Hexe führen.

Gerade die Unglaublichkeit der in der spirituellen Welt stattfindenden Vorgänge beweist übrigens die Bösartigkeit der dort frei agierenden Wesenheiten. Je phantastischer, desto empörender. „Wie kann das sein?“ fragen sich viele Menschen in Ghana angesichts der geschilderten Vorgänge. Es müssen wirklich mächtige und bösartige Wesen sein, dass sie so gegen die Normalität und die Naturgesetze versündigen können. Unglaublichkeit und Wahrhaftigkeit schließen einander nicht aus – wahr ist, wovon gesprochen wird und etwas wirklich Unglaubliches kann sich eine Person, die davon spricht nicht einfach ausgedacht haben, sie muss es zumindest von Augenzeugen erfahren haben. Augenzeugenschaft kann allerdings im Film ebenso gut wie Traum stattfinden.[17]

Die Verhexungsphantasien könnten eine gelungene Analyse, falls es eine solche überhaupt gibt, verbauen. Die symbolische Ebene ist keine mehr – die Symbole sind schon selbst zu belebten Akteuren geworden. Eine durch das überall geförderte Misstrauen gereizte Idiosynkrasie reibt sich an minimalen, akzidentiellen Ereignissen auf. Die Aggression gegen die Eltern ist nicht kausal verknüpft mit der tatsächlichen Erziehung, sondern mit den induzierenden paranoiden Phantasien vermittelt, die der Patient oder die Patientin in den allgegenwärtigen Filmen und Erzählungen aufgreift. Daher kann eine Verhexungsphantasie etwa während einer leichten, unvermeidlichen Adoleszenzkrise ebenso auftreten wie bei schweren traumatischen Erlebnissen.[18] Entgegen der verbreiteten These, dass die Hexereiverdächtigung Devianz ahnden, kann es ghanaischen Hexereivorstellungen zufolge gerade die noch so unauffällige, konformste Person sein, die heimtückisch an spirituellen Leibern nagt. Genau darauf baut die Spannung und Drastik der vorgestellten Filme auf.

Nun muss psychosomatische Therapie nicht notwendig auf die multipolaren, diffizilen Körperbilder und Vorstellungen Rücksicht nehmen. Die in ihrer ganzen Konsequenz radikal atheistische Psychoanalyse Freuds hat sich letztlich auch an einem Patientenklientel abgearbeitet, das an die Wiederauferstehung des Fleisches, Engel und Dämonen glaubte.

Eine interessierte Psychotherapie sollte sich aber den gesellschaftlichen und damit symbolischen Voraussetzungen stellen, denen der Patient oder die Patientin folgt. Viele Vorstellungen werden heute durch Filme vermittelt. So erhalten Störungen ein prädestiniertes Ventil. Die Störung wird als spirituelle wahrgenommen und der aktuellen Mode gemäß artikuliert. Ein neuer Film kann ein neues Symptom populär machen für die Deutung und in der Folge können sowohl vermehrt solche Symptome auftreten als auch solche Symptome in der visualisierten Lesart interpretiert werden – mit fatalen Folgen für PatientInnen, die sich dagegen nicht zur Wehr setzen können. Die Radikalkur der *deliverance* bedeutet für einige Heilung, für andere gerät sie zur Folter und zum Exorzismus, dessen Radikalität nur das Selbstvertrauen des Priesters unterstreicht. Versuche, an die nationalistische Umwertung der Ritualprozesse zur indigenen Psychoanalyse anzuknüpfen (vgl. Jean Allman und John Parker 2005, S. 174) sind ein schlechter Kompromiss, der meistens zu Lasten der PatientInnen geht.

Psychotherapie als in vielen kulturellen Verhältnissen erprobtes, auf Emanzipation zielendes Modell sollte sich daher gerade in Afrika ihr Recht neben der somatischen Medizin erarbeiten.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. 2001 (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Allmann, Jean und John Parker 2005: *Tongnaab. The History of a West African God*. Bloomington, Indiana University Press. 300 Seiten.

Ameh, Robert Kwame 1998: *Trokosi (Child Slavery) in Ghana: A Policy Approach*. In: Ghana Studies 1, 1998, S. 35–62.

Bannermann-Richter, Gabriel 1982: *The Practice of Witchcraft in Ghana*. Elk Grove, Gabari Publishing Company. 149 Seiten.

Behrend, Heike 2001: *Weißenberg, der göttliche Meister. Eine deutsche Variante der Maîtres Fous*. In Heike Behrend (Hg.) 2001: *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen*. Berlin, Philo Verlag. 119–130 von 307.

Debrunner, Hans W. 1961 (1951): *Witchcraft in Ghana. A study on the belief in destructive witches and its effect on the Akan tribes*. Accra, Presbyterian Book Depot LTD. 213 Seiten.

De Rosny, Éric 1998 (1992): *Heilkunst in Afrika. Mythos, Handwerk und Wissenschaft*. Wuppertal, Peter Hammer Verlag. 227 Seiten.

Field, M. J. 1970 (1960): *Search for Security. An Ethno-Psychiatric Study of Rural Ghana*. New York, Norton Library. 478 Seiten.

Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno 1986 (1944): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag. 294 Seiten.

Meyer, Birgit 2003: *Ghanaian popular Cinema and the Magic in and of Film*. In: Birgit Meyer und Peter Pels (Hg.): *Magic and Modernity. Interfaces of revelation and concealment*. Stanford, Stanford University Press. S. 200–222.

Meyer, Birgit 2006: *Impossible Representations: Pentecoastalism, Vision, and Video Technology in Ghana*. In: Birgit Meyer und Annelies Moors (Hg.): *Religion, Media, and the Public Sphere*. Bloomington, Indiana University Press. S. 290–312.

Newell, Sasha 2007: *Pentecostal Witchcraft: Neoliberal Possession and Demonic Discourse in Ivoirian Pentecostal Churches*. In: Journal of Religion in Africa 37, 2007, S. 461–490.

OduyƐfoƆ – The divine Healer. Journal on Traditional Medicine and Culture. Hg. Von “The Centre for National Culture, Eastern Region”. Ghana 2009, 20 Seiten.
Reik, Theodor 1973: *Dogma und Zwangsidee. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion*. Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer. 152 Seiten.
Soothill, Jane E. 2007: Gender, Social Change and Spiritual Power. Charismatic Christianity in Ghana. Leiden, Boston, Koninklijke Brill Nv. 261 Seiten.
Von Uexküll, Thure 1963: *Grundlagen der psychosomatischen Medizin*. Hamburg, Rowolth-Taschenbuch Verlag. 283 Seiten.

Filme

Mogya Apam 1, 2 + 3 von Samuel Nyamekye, 2009. Miracle Films, Ghana.
Onyame Tumi 1, 2 + 3 von Samuel Nyamekye, 2009. Miracle Films, Ghana.
A Nightmare on Elm Street von Wes Craven, 1984. o. A. USA.

(Endnotes)

[1] Zur weiteren Klärung dieses Feldes gibt es Konvolute an Literatur, die zu erwähnen hier den Rahmen sprengen würde.
[2] Diese Konzepte wurden 2009 in einem Seminar an der Universität in Legon/Accra noch ebenso dargestellt.
[3] Mohr in Masquelier (Hg.) 2009, JRA 29.4.
[4] Mir wurden in Ghana sehr überzeugt Malariakuren unterschiedlichster Art vorgeschlagen. Am häufigsten traf ich die Überzeugung an, Mahagonirinde sei ein wirksames Medikament, was ich nicht ausschließen möchte.
[5] Persönliche Mitteilungen von drei Gesprächspartnern und Inhalt zahlreichen Fernsehwerbungen.
[6] Vgl. auch von Uexkülls Darstellung der romantischen Medizin, die das Primat der Seele und des Geistes behauptete: Von Uexküll 1963, S. 24.
[7] Vgl. dazu auch die Kriegszitterer und die sogenannte „große Hysterie“ nach von Uexküll: Von Uexküll 1963, S. 22.
[8] Mir berichteten Informanten stets von ihrer tiefen Überzeugung in die pädagogischen Absichten der Filmemacher: „They want to educate us and advice us about problems.“
[9] Field erstellt einen Zusammenhang zwischen Dissoziation und Hypoglykämie.
[10] „[…] “being heard” means “being there” […]”, Meyer 2006, S. 295.
[11] Eric de Rosny beschreibt bei *ngangas* die Verwendung von Ölen zur Produktion von Feuerbällen, die auf die Patienten gespuckt werden. Siehe De Rosny 1998, S. 89.
[12] Persönliche Berichte von in der Psychosomatischen Therapie tätigen Personen.
[13] Vgl. dazu die esoterischen Ränder der von Thure von Uexküll dargestellten Anfänge der Psychosomatik: von Uexküll 1963, S. 26.
[14] Vgl. Field 1970 (1960), S. 112: “According to African dogma sickness and health are ultimately of supernatural origin.”
[15] Mit ähnlich gefährlichen Folgen wie in der Homöopathie (die Impfungen in aller Regel ablehnt) oder den sogenannten alternativen Therapien.
[16] Auskunft zweier Gesprächspartner in Nordghana.
[17] So wird zum Beispiel in einer mir vorliegenden Ausgabe des Journals für traditionelle Heiler behauptet, diese hätten ihre HIV/AIDS-Therapien im Traum erlernt. OduyƐfoƆ – The divine Healer, „Powers of HIV/AIDS broken“, Seite 8.
[18] Vgl. etwa die vielfältigen Fallgeschichten, die Field in ihrer ethnopsychiatrischen Studie zusammengetragen hat: Field 1970 (1960).

Zum Autor

Felix Riedel M.A. Ethnologie.
Studium der Völkerkunde, Friedens- und Konfliktforschung sowie Grafik und Malerei an der Philipps-Universität Marburg bis 2007. Seit 2008 Promotions-Stipendiat der Graduiertenschule „Locating Media“ der Universität Siegen. 2009 acht Monate Feldforschung zu Hexereivorstellungen, Viktimisierung und Kino in Ghana.
Kontakt: Felix_Riedel@web.de

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Albert Schweitzers ethische Mystik der Ehrfurcht vor dem Leben
Christian Müller

Zusammenfassung
Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ist untrennbar mit Religion verbunden. Für Schweitzer resultiert das ethische Denken aus der unhintergehbaren Erfahrung der Verbundenheit aller lebenden Wesen. Diese Erfahrung des ursprünglichen Einssein mit allem Leben ist eine mystische Erfahrung, die sich im Willen zum Leben gründet und den Menschen zur liebend-helfenden Hingabe gegenüber allem Leben aufruft.

Schlüsselwörter
Ehrfurcht vor dem Leben, Ethik, Mystik, Religion, Wille zum Leben

Abstract
Albert Schweitzer’s ethic of reverence for life is intrinsically tied to religion. In Schweitzer’s opinion the ethical thinking results from the experience of the intrinsic kinship of all living beings. This experience of the fundamental oneness of all life is a mystical one and it is grounded in the ‘will to live’ that invokes human beings to realize caring love for all living beings.

Keywords
Ethics, mysticism, religion, reverence for life, will to live

1 Die Fragestellung

Gibt es einen inneren, gleichsam wesenhaften Zusammenhang von Religion und Ethik? Lassen sich die fundamentalen Handlungsprinzipien, um deren Formulierung es ja philosophischen und theologischen Ethikern letztlich geht, als aus der Natur des Göttlichen selbst fließendes Wissen denken bzw. wahrnehmen? Oder muss sich der Mensch damit abfinden, dass er zwar Ethiken in reicher Zahl hervorbringen kann, doch stets mit dem Unbehagen zu leben hat, nämliche „selbstgewirkte“ Konzeptionen zwar formulieren und zum Teil auch recht gut begründen, selbige jedoch nicht als aus einem untrüglichen und unüberholbaren Prinzip unmittelbarer Erfahrung gewinnen zu können? Mit anderen Worten: Gibt es nur Regeln, die der Mensch, wenn überhaupt notwendig oder erwünscht, auf eine bestehende Gottesvorstellung projiziert, denen es aber an innerer Bindung an das Göttliche mangelt oder existieren tatsächlich Prinzipien bzw. Regeln, die gewissermaßen das göttliche Wesen selbst repräsentieren, die also wesenhaft eins sind mit ihrem Seins- bzw. Legitimationsgrund?

Diese Fragen scheinen recht abgehoben und der praktischen Weltorientierung des Menschen nicht sonderlich dienlich zu sein, denn was ist schon dadurch gewonnen? Ob ethische Regeln nun zu einer Gottesvorstellung hinzugedacht oder ob sie gar unabhängig von einer solchen buchstabiert werden, ist für den handelnden Menschen doch letztlich einerlei. Wichtig ist, dass man moralisch gut handelt bzw. lebt, aus welchem Grund dies

geschieht oder in welcher Stellung zum Ganzen der Mensch sich versteht, ist allenfalls Beiwerk zu den eigentlich maßgeblichen Handlungskonsequenzen. Oder vielleicht doch nicht?

Ein Denker, welcher sicherlich zu den bekanntesten und vielseitigsten Persönlichkeiten des vorigen Jahrhunderts zählt und der sich mit diesen Fragen intensiv auseinandergesetzt hat, ist der gemeinhin als „Urwalddoktor“ bekannte Albert Schweitzer. Denn nicht nur als im Urwald Gabuns praktizierender Arzt hat Schweitzer Großes geleistet, sondern ebenso auch auf seinen ursprünglich angestammten Tätigkeitsfeldern der Philosophie, der Theologie und der Musik vermochte er es, maßgebliche Beiträge zum Fortschritt dieser Disziplinen beizusteuern. Indes mutet es nachgerade tragisch an, dass ausgerechnet dem Teil seines denkerischen Schaffens, welcher ihm am meisten am Herzen gelegen war – die Rede ist von seiner Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben –, die geringste Aufmerksamkeit von Seiten der Fachwelt entgegengebracht wurde. Doch aus welchem Grunde lehnten es die meisten „professionellen“ Philosophen ab, sich näher mit der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben auseinanderzusetzen?

Es ließen sich sicherlich mehrere Gründe aufführen, die die nämliche Nichtbeachtung des philosophischen Schaffens Schweitzers erklären würden. Ein maßgeblicher Grund dafür ist insbesondere in der Eigentümlichkeit der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben zu sehen, rationales Überlegen und rational nicht mehr einholbares, von Schweitzer selbst als „irrational“ bezeichnetes Erleben zu verbinden, wobei das Primat in dieser Verbindung nicht etwa die Ratio inne hat, sondern das „irrationale“ Erleben. Der tragende Grund der Ethik ist für Schweitzer die Mystik, also das Erleben der wesenhaften Verbundenheit allen Lebens durch die Teilhabe am Urgrund des Seins, und nicht, wie etwa im Rahmen anderer bekannter Ethikkonzeptionen (z.B. Diskursethik oder Utilitarismus), das Räsonieren des gesunden Menschenverstandes auf der Basis mehr oder minder allseits geteilter Überzeugungen und Interessen.

Die Konsequenz aus dieser Vorstellung ist, dass ein Mensch, welcher ethisch „denken“ möchte, immer zugleich auch „religiös“ ist, da sich Ethik und Religion bzw. Mystik aus ein und derselben Quelle speisen und nicht voneinander getrennt bedacht werden können. Da sich ein solch „mystisch-religiöses“ Denken dem Zugriff des Begriffs- und Methodeninstrumentariums moderner „wissenschaftlicher“ Philosophie weitgehend entzieht, erscheint es nur folgerichtig, dass es aus den philosophischen Diskursen des 20. Jahrhunderts über Ethik nahezu vollständig ausgeklammert wurde.

Im Laufe der letzten Jahre hat sich jedoch im Zuge der Bemühungen einiger Denker, die Schweitzer’sche Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben einer genaueren Prüfung zu unterziehen, gezeigt, dass diese weit mehr ist als ein weltfremdes esoterisches Gedankenkonstrukt oder eine an mangelndem Tiefgang krankende Popularphilosophie.[1] Etliche drängenden ethischen Probleme des beginnenden 21. Jahrhunderts lassen sich mit ihrer Hilfe angemessen in den Blick nehmen[2] und sie vermag sehr wohl Orientierung hinsichtlich der ethischen Ausrichtung der Lebenspraxis der Menschen unserer Zeit zu geben.

In der Folge wird nun der zuvor bereits angesprochene Zusammenhang von Ethik und Mystik bzw. Religion[3] im Denken Albert Schweitzers näher untersucht. Dabei ist zunächst eine knappe Rekonstruktion der Schweitzer’schen Ethikbegründung zu leisten und in einem zweiten Schritt herauszustellen, welche Rolle die Mystik in diesem Begründungsgefüge einnimmt.

2 Schweitzers Begründung der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben

Nach Auffassung Schweitzers gelangt der Mensch nicht durch irgendwelche abstrakten theoretischen Überlegungen zur einer lebens- und weltbejahenden Ethik, sondern einzig durch das Bemühen, sich mit all seinen Gemütskräften auf das ihn umgebende Leben einzulassen. Diese umfassende, alle Kräfte des Menschen miteinbeziehende Auseinandersetzung mit Leben und Welt nennt Schweitzer „Denken“[4] und erweitert somit das Verständnis dieses Begriffs erheblich, da in der abendländischen Philosophie für gewöhnlich nur die Tätigkeit von Verstand bzw. Vernunft als Denken angesehen worden ist. Das „denkende Erleben“[5] des eigenen Lebens und die dieses Leben tragende Kraft, welche Schweitzer in Anlehnung an Arthur Schopenhauer „Wille zum Leben“ nennt, werden zum Ausgangspunkt aller ethischen Reflexion. Nicht mehr solle der denkende Mensch versuchen, sich dem „letzten Gegenstand allen Wissens“[6], dem Leben nämlich, von außen her, gleichsam auf theoretisch-experimentellem Wege zu nähern und es in Besitz zu nehmen, sondern müsse sich bewusst machen, dass er als Teil des Lebens selbst immer schon in unmittelbarer Gemeinschaft mit allen anderen Lebewesen ist. Ein Gewahren des großen „Mysteriums Leben“ sei es demnach, was in den Augen Schweitzers Not täte und das durch keine noch so ausgeklügelte (natur-)wissenschaftliche Analytik eingeholt werden könne.[7]

Noch einmal anders ausgedrückt: Der Mensch erfasst nach Schweitzer sowohl in sich als auch außerhalb seiner den Willen zum Leben als geistiges Band, welches allem Lebendigen zugrundeliegt und es zusammenhält und diese alle Lebewesen umfassende Einheit qua Wille zum Leben wird nicht etwa rational erkannt, sondern intuitiv erlebt. Das Erkennen führe den Menschen allenfalls an die Grenzen dessen, was er durch vernünftiges Überlegen zu erfassen vermag, doch von dort aus eröffne sich noch ein im wahrsten Wortsinne weiterer Blick auf die Welt, der jedoch nicht allein mit den äußeren Sinnesorganen und auch nicht vorrangig vermittels der von Verstand und Vernunft zur Verfügung gestellten Begrifflichkeit getan werden könne. Erst dann, wenn das Erkennen sich zum alle Gemütskräfte des Menschen umfassenden denkenden Erleben wandle, sei man in der Lage, die „Tiefendimensionen des Seins“ zu schauen.

„*Alles wahre Erkennen geht in Erleben über. Das Wesen der Erscheinungen erkenne ich nicht, sondern ich erfasse es in Analogie zu dem Willen zum Leben, der in mir ist. So wird mir das Wissen von der Welt zum Erleben der Welt. Das zum Erleben werdende Erkennen läßt mich der Welt gegenüber nicht als rein erkennendes Subjekt verharren, sondern drängt mir ein innerliches Verhalten zu ihr auf. […] Nicht dadurch, daß es mir kundtut, was diese und jene Erscheinung von Leben in dem Weltganzen bedeuten, bringt mich das Erkennen in ein Verhältnis zur Welt. […] Von innen heraus setzt es mich zur Welt in Beziehung, indem es meinen Willen zum Leben alles, was ihn umgibt, als Willen zum Leben miterleben lässt*“ (Albert Schweitzer, *Kulturphilosophie II*, S. 307).

Schweitzer selbst bringt diese Nähe des je einzelnen Menschen zu allem übrigen ihn umgebenden Leben auch mit dem berühmten Satz zum Ausdruck: „*Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will*“ (ebd., S. 308).

Der Wille zum Leben stellt sich für Schweitzer allerdings nicht als einheitliche Kraft vor, sondern er zeigt sich von zwei Seiten. Im äußeren Sein – also dem Sein, wie der Mensch es außerhalb seiner wahrnimmt – erscheine er als mit sich selbst entzweite, Leben sowohl hervorbringende als auch im nächsten Zuge zugleich vernichtende Urkraft.

„*Die Welt ist das grausige Schauspiel der Selbstentzweiung des Willens zum Leben. Ein Dasein setzt sich auf Kosten des anderen durch, eines zerstört das andere*“ (ebd., S. 311).[8]
Im inneren Sein des Menschen indes spräche sich der Wille zum Leben als Stimme der Liebe aus, die den Menschen dazu anhielte, die im äußeren Sein erfahrene Selbstentzweiung allen Seins aufzuheben und somit Frieden zu stiften zwischen allem, was lebt.

„*In der Welt offenbart sich uns der unendliche Wille zum Leben als Schöpferwille, der voll dunkler und schmerzlicher Rätsel für uns ist, in uns als Wille der Liebe, der durch uns die Selbstentzweiung des Willens zum Leben aufheben will*“ (Albert Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken*, S. 202).

Das bedeutet, dass aus dem Willen zum Leben grundlegende ethische Direktiven hervorgehen bzw. ihm wesenhaft innewohnen, jedoch nur dort, wo selbige wahrgenommen werden können. Und das einzige Lebewesen, welches dies vermag, ist nach Meinung Schweitzers der Mensch. Er habe im Unterschied zu anderen Lebewesen die Gabe, sich – wenigstens partiell – von den blinden und zerstörerischen Regungen des Lebenswillens zu emanzipieren und entsprechend die Fähigkeit, diese Direktiven wahrzunehmen und ihnen nachzukommen.

„*Die Welt, dem unwissenden Egoismus überantwortet, ist wie ein Tal, das im Finstern liegt; nur oben auf den Höhen liegt Helligkeit. Alle müssen in dem Dunkel leben, nur eines darf hinauf, das Licht schauen: das höchste, der Mensch. Er darf zur Erkenntnis der Ehrfurcht vor dem Leben gelangen, er darf zu der Erkenntnis des Miterlebens und Mitleidens gelangen, aus der Unwissenheit heraustreten, in der die übrige Kreatur schmachtet*“ (Albert Schweitzer, *Predigten*, S. 1242).

Durch den Menschen werde der Wille zum Leben gleichsam „ethisch sehend“. Doch welche Direktiven sieht Schweitzer als dem Willen zum Leben inhärent? Wie genau ist die Aussage Schweitzers, der Wille im Menschen äußere sich als Wille zur Liebe, zu verstehen? Zunächst einmal erführe der die Einheit aller Lebewesen qua Wille zum Leben erlebende Mensch, dass er dem Willen zum Leben treu sein müsse, denn der Wille zum Leben ist eben der tragende und alles Leben beseelende Grund.

„*Das höchste Wissen ist es also, zu wissen, daß ich dem Willen zum Leben treu sein muß*“ (Albert Schweitzer, *Kulturphilosophie II*, S. 280ff.).

Ethisch ist nämliches Gebot der Lebenswillenstreue meines Erachtens in einem ganz ursprünglichen Sinn dieses Wortes – es markiert den „Aufenthalt“ des Menschen im Gefüge des Lebens bzw. das *Ethos* des Menschen, ein mit Wille zum Leben erfülltes Lebewesen zu sein, das vermittels dieses Lebenswillens wesenhaft mit allem anderen ihm begegnenden Leben verbunden ist und es stellt den Menschen vor die Entscheidung, das Gebiet des Ethischen zu betreten – durch entschlossene Beförderung von Leben – oder zu meiden – beispielsweise durch Flucht in die Gedankenlosigkeit und etwaige Einschränkung oder Vernichtung von Leben.[9]

Das Erleben des Willens zum Leben im Innern seiner selbst eröffnet dem Menschen somit einen Blick auf das Zentrum der Ethik, indem es den Menschen vermittels des ethischen Gebots der Lebenswillenstreue vor die fundamentale Wahl seiner Lebensbestimmung stellt – will er sich dem Leben und dessen Förderung oder eher der Einschränkung und Zerstörung desselben verschreiben?

Als ethisch gut wird für Schweitzer in diesem Zusammenhang natürlich die Bewahrung und die Beförderung von Leben erlebt – denn der Wille zum Leben bringt schließlich Leben in Fülle hervor und ist überdies tragender Grund allen lebendigen Seins –, als ethisch böse entsprechend die Schädigung oder Vernichtung von Leben – das ist gemäß Schweitzer das Grundprinzip des Sittlichen[10], welches somit nachgerade gleichursprünglich mit dem Gebot der Lebenswillenstreue sich dem denkend erlebenden Menschen zuspricht.

Zusammen mit diesen beiden fundamentalen ethischen Geboten der Lebenswillenstreue und der Liebe zum Leben stellt sich nach Schweitzer noch ein weiteres Grundwissen, genauer, eine – wenn nicht gar *die* – ethische Gesinnung ein, welche die Entscheidung des Menschen in Richtung Leben (und nicht in Richtung Tod) nachhaltig zu beeinflussen vermag, ließe man sie nur stetig in sich wachsen. Die Rede ist von der Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben. Sie ist für Schweitzer die höchste Idee, zu welcher der Wille zum Leben im Menschen fähig ist.[11]

„*‚Wie verhält sich mein Wille zum Leben, wenn er denkend wird, zu sich selber und zur Welt?‘ Die Antwort heißt: ‚Aus innerer Nötigung, um sich selber treu zu sein und mit sich selber konsequent zu bleiben, tritt unser Wille zum Leben zu unserem eigenen Sein und zu allen Erscheinungen des Willens zum Leben, die ihn umgeben, in ein Verhältnis, das durch die Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben bestimmt ist.‘ Ehrfurcht vor dem Leben, veneratio vitae, ist die unmittelbarste und zugleich tiefste Leistung meines Willens zum Leben*“ (Albert Schweitzer, *Kulturphilosophie II*, S. 82).

Doch was meint die Schweitzer'sche Rede von der Ehrfurcht vor dem Leben nun genau? Schweitzer selbst definiert diesen Ausdruck nicht näher, sodass eine Interpretation desselben sich nur bedingt auf seinen Urheber stützen kann.

Das Wort Ehrfurcht setzt sich zusammen aus den beiden Begriffen „Ehre“ und „Furcht“, was anzeigt, dass ein von Ehrfurcht erfüllter Mensch sowohl die Regung in sich verspürt, etwas zu fürchten und zugleich die Empfindung in sich trägt, das Objekt der Furcht mit großer Achtung und Demut zu betrachten. Nun lässt es sich schwerlich vorstellen, dass ein ehrfürchtiger Mensch die meiste Zeit seines Lebens in Angst und Sorge durch die Welt zieht, mithin kann die Furcht, welche die Ehr-Furcht meint, keine Furcht im Sinne des Fürchtens-vor-etwas sein, sondern muss vielmehr verstanden werden als ein Fürchten-um-etwas, also gleichsam als Sorge um das, was in einer bestimmten Weise geehrt wird. Diese Furcht im Modus des „Fürchtens-um“ hält den Menschen dazu an, sich dem in solcher Art mit sorgevoller Aufmerksamkeit bedachten Lebewesen – denn die Ehrfurcht ist primär Ehrfurcht vor dem Willen zum Leben und seinen mannigfachen Erscheinungen – in größtmöglicher Vorsicht und Scheu zu nähern, um es in keiner Weise zu schädigen, sondern um es – so möglich – in seinem Sein und Werden zu befördern.

Ehre meint in diesem Zusammenhang die Zusprechung höchstmöglicher Wertschätzung gegenüber dem Leben in all seinen Erscheinungsweisen, aus welcher sich letztlich die Haltung demütiger Bewunderung gegenüber dem geehrten Leben entwickelt. In der Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben finden sich demnach höchste Wertschätzung und Bewunderung auf der einen Seite sowie Furcht bzw. Sorge um das in nämlicher Weise geehrte Leben auf der anderen Seite vereint. Ein mit dieser Haltung erfüllter Mensch wird sich – so die Auffassung Schweitzers – dem Leben demütig-sorgend zuwenden und versuchen, diesem Leben nach Maßgabe seiner Kräfte und Möglichkeiten zu dienen.

„*Erlebt der Mensch seine Verbundenheit mit allen Wesen, so entspringt daraus die Nötigung zu einem ins Uferlose gehenden Dienen. Er weiß sich verpflichtet, allem Leben, das sich in seinem Bereich findet und der Hilfe bedarf, solche, soweit er nur immer kann, zu leisten*“ (Albert Schweitzer, *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 223).

Wie leicht zu sehen ist, geht die Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben deutlich über das hinaus, was man für gewöhnlich mit den Begriffen „Respekt“ oder „Achtung“ assoziiert. Es ist eine Haltung, in der sich auf Seiten des diese Haltung kultivierenden Menschen das Bewusstsein der Allverbundenheit allen Seins ausdrückt und welche zugleich einen unwiderstehlichen Impuls setzt, gemäß eben dieser wesenhaften Verbundenheit mit allem Leben zu handeln.

Wo aber bleibt bei dem eben Gesagten die Mystik? Was genau kann denn der Begriff „Mystik“ bei Schweitzer überhaupt meinen?

3 Der mystische Charakter der Ehrfurchtsethik

Mystik ist für Schweitzer nichts, was gleichsam von außen an den Begründungsgang der Ethik herangetragen werden müsste. Der Erleben des Einsseins mit allem Leben qua Wille zum Leben, welches, wie oben gezeigt, der Grund ist, von dem aus nach Auffassung Schweitzers tiefere Ethik überhaupt erst erwachsen könne, ist bereits mystisch und letztlich nicht mehr rational einholbar, mithin „irrational“[12]. Dabei ist gerade dieses Moment des Einsseins wesentlich für das, was Schweitzer unter dem Begriff „mystisch“ versteht.

„*Das letzte Wissen, in dem der Mensch das eigene Sein in dem universellen Sein begreift, ist, sagt man, mystischer Art. Damit meint man, daß es nicht mehr in dem gewöhnlichen Überlegen zustande kommt, sondern irgendwie erlebt wird. [...] Weil Leben letzter Gegenstand es Wissens ist, wird das letzte Wissen notwendigerweise denkendes Erleben des Lebens. [...] Das zu Ende gedachte Denken führt also irgendwo und irgendwie zu einer lebendigen, für alle Menschen denknotwendigen Mystik*“ (Albert Schweitzer, *Kulturphilosophie I*, S. 64f.).

Die Wurzel nämlichen mystischen Erlebens des Einsseins mit dem Willen zum Leben führt nach Auffassung Schweitzers bei dem auf diese Weise „ehrfürchtig-sehend“ gewordenen Menschen zur Ausbildung zweier Stämme, welche die sichtbaren Ausprägungen dieser mystischen Ethik sind: Zum einen die Ethik (bzw. Mystik) der Selbstvervollkommnung, zum anderen die Ethik (bzw. Mystik) der Hingabe an anderes Leben.

Zielpunkt des Strebens nach Selbstvervollkommnung ist nach Schweitzers Verständnis der innerlich-geistige Vollzug der je immer schon wesenhaft gegebenen Einheit von individuellem und universellem Willen zum Leben. Selbstvervollkommnung bedeutet für Schweitzer demnach alles andere als pures Sich-Ausleben. Selbstvervollkommnung meint das Einfügen des je einzelnen Menschen in das kosmische Ganze, meint ein Aufheben des Individuums im unendlichen Sein, so jedoch, dass es dabei nicht gänzlich verschwindet, sondern überhaupt erst ganz (vollständig) wird.

„*Von Hause aus ist die Ethik der Selbstvervollkommnung kosmisch, weil Selbstvervollkommnung in nichts anderem bestehen kann, als darin, daß der Mensch in das wahre Verhältnis zum Sein, das in ihm und außer ihm ist, komme*“ (Albert Schweitzer, *Kulturphilosophie II*, S. 298).

Bedingung der Möglichkeit dieser innerlich-geistigen Harmonie mit dem Willen zum Leben bzw. dieses tieferen geistigen Verständnisses seiner selbst und der Welt sei aber, dass der Mensch sich frei mache bzw. sich emanzipiere von den Wechselfällen des alltäglichen Lebens, was Schweitzer auch mit dem Begriff der „Resignation“ bezeichnet. Das bedeutet nun freilich nicht, dass der Mensch durch diese seine Ich- und Weltbindung als nichtig angesehen und infolge dessen gewissermaßen völlig aufgelöst werden solle, sondern dass diese zumeist starke Fixierung auf das Ich und sein Verhältnis zur Welt weit weniger dominant das Leben des Menschen zu bestimmen habe.

Allerdings ist jede Bemühung um diese Vervollkommnung seiner selbst nach Auffassung Schweitzers unvollständig und letztlich vergebens, verbände sich nicht damit das Streben nach helfender Hingabe an konkret begegnendes Leben im Wirkkreis des je einzelnen Menschen. Das Bemühen um Resignation, um die geistige Freiheit von der Welt, stehe gleichsam in Dienststellung zur tätigen Hingabe an bzw. zum konkreten Wirken für die Welt.

„*Ethik ist Ehrfurcht vor dem Willen zum Leben in mir und außer mir. Aus der Ehrfurcht vor dem Willen zum Leben in mir kommt zuerst die tiefe Lebensbejahung der Resignation. […] Resignation ist die Halle, durch die wir in die Ethik eintreten. Nur der, der in vertiefter Hingebung an den eigenen Willen zum Leben innerliche Freiheit von den Ereignissen erfährt, ist fähig, sich in tiefer und stetiger Weise anderem Leben hinzugeben*“ (Albert Schweitzer, *Kulturphilosophie II*, S. 312f.).

Nur in der Hingabe an konkret begegnendes Leben im je individuellen Wirkkreis eines Menschen erfülle sich schließlich die geistige Emanzipation von der Welt. Der Mensch müsse sich frei machen *von* der Welt um frei zu sein *für* das Wirken in selbiger. Eine grundlegende Gelöstheit bzw. Gelassenheit von den Dingen der Welt ist in den Augen Schweitzers also Voraussetzung zum konkreten Wirken in der Welt, doch ist diese Voraussetzung nicht Selbstzweck, sondern ist eben nur dann sinnvoll, wenn sie das Wirken in der Welt ermöglicht. Verbleibt dies innerlich-geistige Bestreben des Menschen nach Selbstvervollkommnung in sich und drängt nicht zu tatkräftiger Konkretisierung nach außen, so wird die Ethik nach Schweitzer „überethisch“ und leblos.

„*Tatsächlich hat die Beziehung auf ein qualitätsloses und bedürfnisloses Absolutes nichts mehr mit Selbstvervollkommnung zu tun. Sie wird zum reinen Bewußtseinsakt und führt zu einer Geistigkeit, die ebenso inhaltslos ist wie das vorausgesetzte Absolute. […] Ins Überethische führt die bisherige Mystik, weil sie abstrakt ist. Die Abstraktion ist der Tod der Ethik, denn Ethik ist lebendige Beziehung zu lebendigem Leben. Also müssen wir die abstrakte Mystik aufgeben und uns der lebendigen zuwenden*“(ebd., S. 301f.).

Lebendig werden Ethik bzw. Mystik schließlich durch die Hinwendung des Menschen zum Leben, welches ihn stets umgibt und das seiner Hilfe bedarf. Die Ethik bzw. Mystik der Selbstvervollkommnung hat ihr Ziel somit in der tätigen Ethik bzw. Mystik der liebend-helfenden Hingabe des Menschen an anderes Leben. *Wirklich* eins mit dem unendlichen Willen zum Leben wird der Mensch nach Auffassung Schweitzers also nicht allein durch das Streben nach geistiger Harmonie mit selbigem, sondern aller erst durch die Hingabe an je begegnendes lebendiges Sein, in welchem sich das unendliche Sein, der universelle Wille zum Leben in grenzenloser Vielfalt realisiert und wiederspiegelt.

Das, was gemeinhin unter dem Ausdruck „Mystik“ verstanden wird – das Streben nach dem geistigen Einssein mit dem Urgrund allen Seins (traditionell mit dem Begriff „Gott“ bezeichnet) – ist für Schweitzer lediglich *ein*

Bestandteil einer Mystik, die ethisch sein will. Obzwar dieses geistige Streben, wie bereits erwähnt, Voraussetzung ist für jedes Tun des Menschen, das mehr sein soll als bloßer Aktionismus, so bliebe es nachgerade nutzlos in den Sphären der Abstraktion hängen, wenn es nicht zu einem Wirken an konkret begegnendem Leben führen würde, wobei dieses Wirken letztlich grenzenlos sein muss, da sich eben in allem Sein der alles tragende Grund desselben – der Wille zum Leben – zeigt. Grenzenlos zum einen hinsichtlich der Lebewesen, die überhaupt ethisch zu berücksichtigen sind – nämlich *alle* Lebewesen – und grenzenlos hinsichtlich der Menge der Lebewesen, denen der Mensch sich konkret helfend hinzugeben hat – nämlich alle, die in seinen Wirkkreis gelangen und denen er gemäß der ihm zur Verfügung stehenden Mittel zu helfen vermag.[13]

Auf diese Weise vermählen sich in der Ethik Schweitzers gleichsam eine Mystik des Geistes und eine Mystik der Tat auf der Grundlage der Ehrfurcht vor dem Leben. Das Erleben der wesenhaften Verbundenheit allen Lebens qua Wille zum Leben führt zur Ehrfurcht vor dem Leben, welche sich, wird sie entsprechend kultiviert, zum einen im Streben des Menschen nach Freiheit von den allzu menschlichen Bindungen an sich und die Welt zeigt und die sich zum anderen in dem Wunsch äußert, diese gewonnene Freiheit in den Dienst der Beförderung des Lebens anderer Lebewesen zu stellen.

4 Der religiöse Charakter der ethischen Mystik Schweitzers

Inwiefern ist diese ethische Mystik religiös? Schließlich ist das die Ausgangsfrage für die zuvor angestellten Überlegungen gewesen und es sollte aufgewiesen werden, dass Ethik und Religion in der Schweitzer'schen Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben nicht getrennt, sondern vielmehr aufs Engste verbunden gedacht bzw. erlebt werden.

Nun ist Schweitzer deswegen in der Lage, seine ethische Mystik als religiös zu bezeichnen, weil ihre Basis durch das gebildet wird, was er als Gott oder, vielleicht etwas präziser, als Stimme Gottes im Menschen bestimmt. Ethik ist für Schweitzer ein Geschehen der erlebenden Einholung der Rückbindung des Menschen an den Urgrund allen Seins – das ist der Wille zum Leben –, der sich, wie oben gezeigt, im Innern des Menschen als Stimme der Liebe äußert und dazu aufruft, alles durch ihn hervorgebrachte und „beseelte“ Leben zu befördern. Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ist nach diesem Verständnis also nichts anderes als eine Ethik der universellen Liebe, die im nicht mehr rational einholbaren Geheimnis des alles umfassenden Wirken des Willens zum Leben gründet und die nach Schweitzers Auffassung – dies ist wichtig zu bemerken – den Kernpunkt aller historischen religiösen Gemeinschaften darstellt. Ethische Erfahrung und religiöse Erfahrung gehen bei Schweitzer dementsprechend in eins und sind nicht voneinander zu trennen. Die Ethik dient gemäß Schweitzer also auch streng genommen nicht zur Begründung von Religion, da sie selbst ja bereits Religion ist.

„*In allem historisch formulierten Glauben sucht sie* (also die Ehrfurcht vor dem Leben; Anm. C. M.) *die ethische Mystik des Einsseins mit dem unendlichen Willen, der sich in uns als Wille der Liebe erlebt, als das Elementare und Wesentliche der Frömmigkeit zur Geltung zu bringen. Indem sie das Lebendigste und Allgemeinste der Frömmigkeit in den Mittelpunkt stellt, führt sie die verschiedenen religiösen Gemeinschaften aus der Enge ihrer historischen Vergangenheit heraus und bahnt Verständigung und Einigkeit zwischen ihnen an*“ (Albert Schweitzer, *Kulturphilosophie II*, S. 339).

„*Alle tiefe Ethik ist religiös und alle tiefe Religion ist ethisch*“ (Albert Schweitzer, *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 368).

Mystik, Denken und Religion haben dasselbe Ziel – das Einssein des Menschen mit dem unendlichen Sein. Für Schweitzer ist es jedoch unerheblich, ob es dem Menschen gelingt, sich eine angemessene Vorstellung vom Absoluten zu bilden bzw. das Absolute als Persönlichkeit zu denken, denn dies sei dem menschlichen Erkennen ohnehin nicht möglich, sondern es komme in erster Linie darauf an, in ein persönliches Verhältnis zu nämlichem Urgrund allen Seins zu treten und seinem „Ruf der Liebe" zu folgen. Gott offenbart sich nach Schweitzer im Menschen als ethische Persönlichkeit, ohne dass zugleich erkenntnismäßig einzuholen wäre, wie Gott als Urgrund allen Seins zu denken bzw. näher vorzustellen sei. Gotteserfahrung geschehe somit nicht in philosophisch-theologischer Reflexion über das Absolute, sondern einzig und allein durch das Erleben des alles Sein verbindenden Grundes im Innern des Menschen selbst, der sich dort als Stimme der Liebe, mithin als Ruf zur Realisierung des Gebotes der Liebe kundtut.

„In mir aber erkenne ich die Dinge von innen. In mir offenbart sich die schöpferische Kraft, die alles, was ist, hervorbringt und erhält, in einer Art, wie ich sie sonst nicht erkenne, als ethischer Wille, als etwas, das in mir schöpferisch sein will. Dieses erlebte Geheimnis ist für mein Denken, Wollen und Verstehen entscheidend. Daraufhin darf ich alle Geheimnisse der Erkenntnis der Welt und meines Seins in ihr zuletzt als ungelöst und unlösbar dahingestellt sein lassen. Mein Leben ist vollständig und sicher durch das eine, in mir erlebte Geheimnis bestimmt, daß Gott als ethischer Wille sich in mir offenbart und von meinem Leben Besitz ergreifen will" (Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen*, S. 59).

Die einzig wirklich angemessene Antwort auf diesen Zuspruch in seinem Innern gibt der Mensch schließlich dadurch, dass er selbigem entspricht, indem er der immer schon bestehenden geistigen Einheit aller Lebewesen durch liebend-helfendes Tun dem je begegnenden Leben gegenüber eine konkrete Gestalt gibt.

Literatur

Schriften Albert Schweitzers

Kulturphilosophie I+II (Verfall und Wiederaufbau der Kultur/Kultur und Ethik), Neuausgabe in der Beck'schen Reihe, München: Verlag C.H. Beck, 2007

Aus meinem Leben und Denken. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 7. Aufl., 2008

Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben: Kulturphilosophie III, Erster und zweiter Teil, herausgegeben von Claus Günzler und Johann Zürcher. München: Verlag C.H. Beck, 1999

Vorträge, Vorlesungen, Aufsätze, herausgegeben von Claus Günzler, Ulrich Luz und Johann Zürcher. München: Verlag C.H. Beck, 2003

Predigten, herausgegeben von Richard Brüllmann und Erich Gräßer. München: Verlag C.H. Beck, 2001

Das Christentum und die Weltreligionen. München: Verlag C.H. Beck, 4. Aufl., 2002

Schriften über Albert Schweitzer

Müller, Christian: *Albert Schweitzers Weltanschauungsphilosophie und Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben* (Diss.), http://ubm.opus.hbz-nrw.de/volltexte/2007/1442/

Schüz, Gottfried (Hg.): *Leben nach Maß – zwischen Machbarkeit und Unantastbarkeit – Biotechnologie im Licht des Denkens von Albert Schweitzer*. Frankfurt a. M.: Peter Lang GmbH, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2005

Schüz, Gottfried: „*Leben nach Maß*" *– zum Problem der Maßstäblichkeit menschlichen Handelns in der Per-*

spektive biotechnologischer Entwicklungen und Albert Schweitzers Denken. In: *Leben nach Maß – zwischen Machbarkeit und Unantastbarkeit – Biotechnologie im Licht des Denkens von Albert Schweitzer*, S. 293–315

(Endnotes)

[1] Vor allem die Arbeiten Claus Günzlers, Hans Lenks, Werner Zagers oder Gottfried Schüz‘ sind hier zu nennen.

[2] Beispielsweise ethische Probleme der biomedizinischen Forschung, der Ökologie oder des Verhältnisses des Menschen zu seinen nichtmenschlichen Mitgeschöpfen.

[3] Um Missverständnissen vorzubeugen sei an dieser Stelle angemerkt, dass für Schweitzer die Begriffe „Mystik“, „Religion“, „Ethik“ und „Denken“ sehr eng zusammengehören, denn sie zielen alle darauf ab, den Menschen zu einem vertieften Zugang sowie Verständnis seiner selbst und der Welt hinzuführen.

[4] Zur näheren Bestimmung des Begriffs „Denken“ sehe man etwa Albert Schweitzers Kulturphilosophie III, 1. Teil, S. 179: „Denken ist nicht nur, logisch Tatsachen, die außer uns liegen, verbinden (den Zusammenhang einsehen, in dem außer mir liegende Tatsachen zueinander stehen), sondern mein Verhältnis zu den Dingen gewinnen. Mein ganzes Wesen ist an den Dingen beteiligt. Denken heißt, auf die Erkenntnis meines Verhältnisses zu mir selbst und zu der Welt gerichtet sein.[...] An meinem Denken ist mein ganzes Wesen, Fühlen, Empfinden, Ahnen, Wollen, Erkennen beteiligt. Denken hat es mit dem Verhältnis zu meinem eigenen Sein und zum Sein der Welt zu tun.“ Zur vertiefenden Auseinandersetzung mit dem Schweitzer’schen Denkbegriff sehe man etwa Gottfried Schüz’ Essay Leben nach Maß – zum Problem der Maßstäblichkeit menschlichen Handelns in der Perspektive biotechnologischer Entwicklungen und Albert Schweitzers Denken (S. 302ff.) sowie meine Dissertation Albert Schweitzers Weltanschauungsphilosophie und Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben, S 100ff.

[5] Zum Begriff des „denkenden Erlebens“ sehe man etwa Albert Schweitzers Kulturphilosophie I, S. 65.

[6] Ebd.

[7] Man sehe etwa Schweitzer, Kulturphilosophie II, S. 280: „Mein Wissen von der Welt ist ein Wissen von außen und bleibt immer unvollständig. Das Wissen aus meinem Willen zum Leben ist aber unmittelbar und geht auf die geheimnisvollen Regungen des Lebens, wie es an sich ist, zurück.“

[8] Den Begriff der „Selbstentzweiung des Willens zum Leben“ hat Schweitzer – wie auch schon den Begriff des „Willens zum Leben“ selbst – aus der Philosophie Arthur Schopenhauers entlehnt.

[9] Schweitzer, Aus meinem Leben und Denken, S. 199: „Will der einmal denkend gewordene Mensch in dem Dahinleben verharren, so kann er dies nur dadurch, daß er sich, wenn er es über sich bringt, wieder der Gedankenlosigkeit ergibt und sich in ihr betäubt.“

[10] Schweitzer formuliert dies in seiner Kulturphilosophie II, S. 308 wie folgt: „Damit ist das denknotwendige Grundprinzip des Sittlichen gegeben. Gut ist, Leben erhalten und Leben fördern; böse ist, Leben vernichten und Leben hemmen.“

[11] Schweitzer, Kulturphilosophie II, S. 82: „Mein Leben trägt seinen Sinn in sich selber. Er liegt darin, daß ich die höchste Idee lebe, die in meinem Willen zum Leben auftritt ... die Idee der Ehrfurcht vor dem Leben.“

[12] Schweitzer, Kulturphilosophie II, S. 84f.: „Alle wertvolle Überzeugung ist irrational und hat enthusiastischen Charakter, weil sie nicht aus dem Erkennen der Welt kommen kann, sondern aus dem denkenden Erleben des Willens zum Leben aufsteigt, in dem wir über alles Welterkennen hinausschreiten. […] Der Weg zur wahren Mystik führt durch das rationale Denken hindurch zum tiefen Erleben der Welt und unseres Willens zum Leben hinauf. Wir alle müssen es wieder wagen ‚Denkende‘ zu werden, um zur Mystik zu gelangen, die die einzig unmittelbare und einzig tiefe Weltanschauung ist.“

[13] Schweitzer, Kulturphilosophie II, S. 309: „Wahrhaft ethisch ist der Mensch, wenn er der Nötigung gehorcht, allem Leben, dem er beistehen kann, zu helfen, und sich scheut, irgend etwas Lebendigem Schaden zu tun. Er fragt nicht, inwiefern dieses oder jenes Leben als wertvoll Anteilnahme verdient, und auch nicht, ob und inwieweit es noch empfindungsfähig ist. Das Leben als solches ist ihm heilig. Er reißt kein Blatt vom Baume ab, bricht keine Blume und hat acht, daß er kein Insekt zertritt. […] Ethik ist ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung gegen alles, was lebt.“ Daraus folgt für Schweitzer auch die denkerische Konsequenz, keine Wertunterschiede zwischen den Lebewesen zuzulassen. Wenn alles Leben (und nicht nur das Leben des Menschen) heilig ist, so haben alle Lebewesen einen absoluten Wert, d.h. eine Würde, der sich nicht auf irgendwelche Zwecke anderer Lebewesen reduzieren lässt. So ist es aus der Perspektive der Heiligkeit des Lebens nicht mehr angängig, zu behaupten, nichtmenschliche Tiere seien einzig auf dieser Welt, um den Belangen des Menschen zu dienen, sondern diese Lebewesen müssten als in sich wertvoll bzw. als Zweck an sich betrachtet werden. Man sehe hierzu auch die bekannte Textpassage aus dem Epilog der Autobiographie Schweitzers Aus meinem Leben und Denken, S. 230: „Besonders befremdlich findet man an der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben, daß sie den Unterschied zwischen höherem und niederem, wertvollerem und weniger wertvollem Leben nicht geltend mache.

[...] Das Unternehmen, allgemeingültige Wertunterschiede zwischen den Lebewesen zu statuieren, läuft darauf hinaus, sie danach zu beurteilen, ob sie uns Menschen nach unserem Empfinden näher oder ferner zu stehen scheinen, was ein ganz subjektiver Maßstab ist.“

Zum Autor

Dr. Christian Müller, Philosoph und Theologe, arbeitet als Lehrer für Ethik, katholische Religionslehre und Philosophie an der Friedrich-Ebert-Schule in Pfungstadt und ist derzeit auch Lehrbeauftragter des Instituts für Philosophie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main.

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil ISSN: 1869-6880

„Triffst Du Buddha, töte ihn!"
Fallstricke einer Komparativen Ethik und deren religionswissenschaftliche Implikationen am Beispiel buddhistischer Kulturen

Michael Gerhard

Zusammenfassung

Ein ‚In-den-Blick-kommen-lassen' kultureller und ethischer Traditionen, welche nicht dem Abendland entstammen, kann den Blick schärfen für eine mögliche Aufhebung eines ethischen Dilemmas in der abendländischen Ethikdiskussion. Ethische und gerade bioethische Diskurse in anderen Kulturen können so zum hermeneutischen Schlüssel für die verborgenen Dimensionen der eigenen Tradition und der ethischen Diskussion werden. In einer kulturübergreifenden Erörterung lässt sich dieses schwierige Problem, ob und gegebenenfalls wie das Verhältnis zwischen ‚menschlichem Leben' und dem ‚Leben von menschlichen Organen' bzw. ‚Leben von menschlichen Zellen' etc. vernünftig rekonstruiert werden kann, klären. Angesichts der Zwänge, welche sich durch die Globalisierung der biomedizinischen Entwicklung ergeben, muss der Blick auf diese Probleme auch die nicht-abendländische religiöse, philosophische und besonders ethische Perspektive mit einbeziehen.

Im Buddhismus z.B. hat sich über zweieinhalb Jahrtausende eine hohe Kultur ärztlicher Moral und medizinischer Ethik in engster Verbundenheit mit der Medizin und Pharmakologie entwickelt. Die hieraus resultierende medizinethische Literatur beinhaltet nicht nur die Interpretation und Bewertung der gesamten Bandbreite der Medizin im Lichte philosophischer Schulen (Metaphysik, Ethik, Politik) sondern auch gelehrte Äußerungen medizinischer Praktiker – nicht selten waren letztere in Personalunion zugleich auch Philosophen. Die buddhistische Medizinethik ist daher einerseits von besonderem philosophischem, historischem und kulturwissenschaftlichem Interesse, andererseits äußern sich bis in die Gegenwart hinein buddhistische Medizinethiker auch zu aktuellen Fragen. So beschäftigen sich heute zahlreiche Autoren mit den besonderen Konsequenzen und Implikationen der biowissenschaftlichen und -technologischen Innovationen für das ethische Verständnis vom Menschen. Medizin gilt im Buddhismus allgemein als das ‚Wissen um das Leben' und ist schon deshalb aus sich heraus mit einem präskriptiven Anspruch verbunden. Desweiteren stellt der Buddhismus eine nonpersonale Denkkultur dar, in welcher sich der Mensch durch keine wie auch immer geartete gefestigte Persönlichkeit auszeichnet, sondern durch eine Vielzahl vergänglicher Momente. Die Person ist ‚leer' (im Sinne von ‚nicht-inhärentem Sein'), ihr kommt weder eine Seele noch ein konstanter, individueller Wesenskern zu. So muss der Buddhismus zwingend bei gleicher bioethischer Problematik und bei ganz ähnlichen Ergebnissen wie im Abendland gänzlich anders argumentieren. Somit wäre hier der Schlüssel zu finden, die stockende westliche Bioethikdebatte eventuell neu zu beleben und den buddhistischen Begriff des ‚Mit-Leidens' einzubringen.

Buddhistische Ethik fragt traditionell nach dem Träger der Notwendigkeit karmischer Konsequenzen. Denn wenn es kein Selbst gibt, wie kann es dann Konsequenzen, Verantwortlichkeiten, Loyalitäten oder eben Mit-Leiden geben?

Schlüsselwörter
Bioethik, Buddhismus, Ethik, Hermeneutik, Interkulturelles Verstehen, Religion

Abstract
The perspective of cultural and ethical traditions that do not originate in the West can sharpen our perception for a possible resolution of the Western ethical dilemma. It may well be possible that the ethical and especially bioethical discourses in other cultures can offer us a hermeneutical solution for the hidden dimensions of our own traditions and our own ethical discourse. The claim is that an intercultural discussion can resolve such difficult problems as to whether or how the relationship between "human life" and the "life of human organs" (or the "life of human cells" etc.) can be reasonably reconstructed. Indeed, because the globalization of bio-medical developments do not permit us to limit the discussion to the terms of the Western world, our focus on these problems also has to include non-Western perspectives in religion, philosophy and especially ethic.

In Buddhism, for example, a highly developed culture of morals and ethics has developed in close partnership with medicine and pharmacology over the last 2,500 years. The resulting medical-ethical literature not only includes interpretations and assessments of the whole field of medicine in the light of philosophical disciplines (metaphysics, ethics, politics), but also contains academic discussions from medical practitioners who are also very often trained philosophers. For these reasons, past Buddhist medical ethics are of great interest for philosophy, history and cultural studies. However, because they also touch upon current problems, the views of Buddhist medical ethicists are also of current interest. For instance, many of these authors are currently addressing the specific consequences and implications of biological research and technological innovations for our ethical understanding. Within the Buddhist perspective, medicine is treated as the "knowledge of life", and for that reason alone is entitled to make prescriptive claims. Furthermore, Buddhism is a compassion thinking tradition which treats humanity not as constituted by some kind of permanent personality, but rather as a multitude of transitory moments. The person is "empty" (in terms of "non-inherent being"), neither is it furnished with a soul, nor with a constant, individual essence. The result is that Buddhism, although faced with the same bioethical problems and results as in the West, treats the issues in a wholly different manner. We suggest that a potential key for a new look at bioethical debate in Western culture is the term "compassion". Traditional Buddhist thinking addresses ethical questions in terms of the bearer of the necessity of karmic consequences. If there is no self, how can there then be consequences, responsibility, loyalties or even compassion?

The use of the western concept of ethics is problematic in respect of Buddhism. Also, how much more difficult is accounts of the terms like compassion themselves, as after all also the horizon of cultural understanding must be considered.

Keywords
bioethic, buddhism, ethic, hermeneutics, cross-cultural comprehension, religion

1 Vorwort

Auch wenn es gebräuchlich ist, nicht-westliche Denkkulturen in ‚Philosophie' und ‚Religion' zu unterteilen und bei ‚Religion' wiederum eindeutige ‚-ismen' zu setzen, so muss doch konstatiert werden, dass diese Einteilungsmentalität die Sicht mehr verstellt als erhellt und dies durchaus bis zur Unverständlichkeit. Denn die Frage nach ‚Religion' ist eine sehr westliche Frage. Sie ist aus einem liberalen Verständnis der christlichen

Lehre abgeleitet und wird auf andere Kulturen angewendet. In diesem Sinne werden seit dem 19. Jahrhundert ‚Religionen' regelrecht erfunden und so ist der Religionsbegriff als analytische Kategorie für das Verständnis vieler außereuropäischer Kulturen wenig aussagekräftig.

In den südost- und ostasiatischen Kulturen wird der Abendländer in Sachen Religion eines besseren belehrt. Er findet dort sogar nur schwerlich einen Begriff dessen, was er unter Religion zu verstehen gewohnt ist, gleichwohl er aller Orten sich mit Aktivitäten konfrontiert sieht, welche ihm als ‚religiös' erscheinen müssen. Für den Abendländer ist Religion eine Identitätsfrage; er hat eine Religion oder er hat keine und ist deshalb entweder Christ, Muslim, Buddhist usf. oder Atheist. Hingegen können beispielsweise Japaner, welche an einem Ritus im Shintoschrein teilnehmen, nicht ohne weiteres als Shintoisten gelten. Es gibt zwar definierte Riten, gemeinsame Feiern, einen Schriftenkanon, Lehreinrichtungen, Tempel sowie ‚Priester', welche sich eindeutig einer taoistischen, buddhistischen, shintoistischen oder konfuzianischen Lehre zuordnen lassen, dennoch entsprechen solchen Lehren keine Religionsgemeinschaften mit exklusiver Mitgliedschaft. Taoismus, Buddhismus, Shintoismus oder Konfuzianismus sind vielmehr kulturelle Institutionen, welche der Gesellschaft eine traditionelle Lehrpraxis zur Verfügung stellen. Als Diätetiken, als Lehren der geregelten und ethischen Lebensführung bieten sie einen Weg, auf welchem Menschen ihr Lebens- und Sterbeschicksal nicht nur bewältigen, sondern vielmehr verändern und verbessern können. Es stehen also insbesondere verschiedene kulturelle Aktivitäten im Mittelpunkt, welche dem eigenen wie gemeinschaftlichen Wohlergehen dienen. Es werden die Riten vollzogen, weil diese kulturell vorgegeben sind und als lebensdienlich angesehen werden.[1]

2 Orient und Okzident

Veranschaulichen wir uns die Situation an einem ersten Beispiel.

Beispiel 1

Im ‚Jahre 3 nach Dolly' veröffentlicht der thailändische Schriftsteller Wimon Sainimnuan einen Roman mit dem Titel *Amata* (Sainimnuan (2000)). *Amata* ist Pāḷi und bedeutet in der Sprache des buddhistischen Kanons ‚unsterblich', ‚todlos'. Der Buddha verwendet *amata* in seiner ersten Lehrdarlegung im *Dhammacakkappavattanasutta* (skt.: *Dharmacakrapravartanasūtra*), um das Ziel seiner Lehre anzugeben, wenn er formuliert: „Geöffnet sind […] die Tore der Unsterblichkeit."[2] In der indischen Mythologie wiederum steht *amata* (skt.: *amṛta*) für den Unsterblichkeitstrank, für das Ambrosia der Götter.

In dem erwähnten Roman beschreibt Sainimnuan einen Industriemagnaten namens Prommin, 55 Jahre alt, welcher von der Idee besessen ist, mehrere Klone seiner selbst als zukünftige Organspender herzustellen. Prof. Spencer, westlicher Wissenschaftler, Angestellter in der Forschungsklinik des Tycoons und Kopf dessen Kloning-Teams, verwirklicht Prommins Idee. Nach einigen Fehlversuchen gelingt das Klonen und zwei ‚Brüder-Söhne-Klone' des Industriellen Prommin, Arjun und Cheevan mit Namen, sind nun, wenn die Romanhandlung einsetzt, 22 Jahre alt. Es kommt zum unausweichlichen *show down*, das heißt zur Organspende, doch Arjun, welcher sich zu einem gläubigen Buddhisten entwickelt hat, kann Prof. Spencer davon überzeugen, dass es doch sinnvoller wäre Prommins Gehirn in seinen, Arjuns, jungen und kräftigen Körper zu verpflanzen, anstatt immer wieder einzelne Organe des alternden Körper Prommins auszutauschen. Dies leuchtet Spencer und Prommin unmittelbar ein und so werden die Gehirne transferiert: Prommins in Arjuns Körper und Arjuns in Prommins Körper, wobei letzterer tiefgefroren wird.

Nun kommen wir gewissermaßen zum *clou* des Romanes: Wir gehen nämlich unausgesprochen davon aus, dass Arjuns Körper durch Prommin via Gehirn quasi ‚beseelt' und damit die ‚Person Prommin' ist. Entspre-

chend buddhistischer Quellen ist jedoch das Herz (pāḷi: *hadaya*) und nicht das Gehirn der Sitz von Gedanken (besser: Geistbewusstsein, pāḷi: *manoviññāṇaddhātu*), Gefühlen (pāḷi: vedanā) und Bewusstsein (pāḷi: *citta*) und somit von alledem, was nach gewöhnlichem westlichen Verständnis einer ‚Person' zukommt. So übernimmt nun folgerichtig Arjuns Bewusstsein die Steuerung über Prommins Gehirn. Da jedermann glaubt, Arjun sei Prommin und Prommins Körper sei als Arjun tiefgefroren, ist Arjun letztlich frei.

Dass sich Sainimnuan nicht auf der Ebene eines Treppenwitzes kultureller Missverständnisse bewegt, zeigen die aktuellen Bemühungen im Lande selber. Thailand möchte sich auf das therapeutische Klonen zur Gewinnung von Ersatzorganen spezialisieren; jedoch fehlen in den Ministerien die Experten zur Kontrolle der Ethik-Richtlinien. Selbst Thailands wissenschaftsbegeisterter König Rama XI. träumt vom Klonen, um seltene Tierarten vor dem Aussterben zu bewahren. Sein damaliger Vizepremierminister hatte ganz andere Pläne: Suwit Khunkitti kündigte im Juni 2003 den Bau eines Forschungszentrums an, welches sich auf die Entwicklung des therapeutischen Klonens zur Gewinnung von Ersatzorganen spezialisieren soll. Das Zentrum soll Biotech-Firmen, vor allem solche aus den USA und Südkorea, in das Land holen. Die biomedizinischen Zentren des Landes haben sich entweder im Großraum Bangkok angesiedelt oder sind an die großen Kliniken in Chiang-Mai im Norden des Landes angegliedert. Nicht nur das Geld, auch der Rohstoff ist vorhanden: Mehr als 3000 sogenannte überzählige Embryonen liegen in 25 reproduktionsmedizinischen Zentren bereit (Stand 2005). Unklar sind hingegen die Situation der Gesetzgebung und die Gültigkeit ethischer Richtlinien. Wie in vielen anderen Staaten existieren auch in Thailand an Universitäten und Kliniken, im Gesundheitsministerium wie im Forschungsministerium miteinander konkurrierende Ethikräte.

Sainimnuan zeigt in *Amata* mit seinem subtilen ‚buddhistische *plot*' sehr schön auf, dass die Frage nach der Ethik, hier nach der Bioethik, nicht isoliert von anderen relevanten Aspekten einer Kultur beantwortet werden kann. Natürlich bestätigen die Anthropologien der westlichen Industrieländer die Vermutung, dass mit dem Gebrauch des Gehirnes auch irgendwie ein personales Ich einhergeht. Doch darf man nicht unterschlagen, dass diese Anthropologien sich in der Hauptsache aus zwei Strängen abendländischer Geistesgeschichte speisen.

Auf der einen Seite befindet sich eine von Platon bis Kant tradierte Unterscheidung von niederen und höheren Seelenvermögen, wobei sinnliche Wahrnehmung, Empfindung und Emotion zu den niederen, Denken und Vernunft zu den höheren gerechnet werden. Auf der anderen Seite steht die Frage nach der Positionierung der Seele im Körper. Noch in der Antike bleibt die Antwort hierauf offen, denn Herz und Gehirn werden gleicherweise als Ort genannt. Im 18. Jahrhundert verortet die Medizin dann die Seele im Gehirn, welches sie als den Ort des Denkens lokalisiert. Für die medizinische Praxis und Anthropologie sowie die Rechtsprechung, jene Bereiche also, in welcher sich die Auffassung einer Gesellschaft von sich selbst in unverhüllter Rhetorik zeigt, ist dies bis heute der *status quo*.

Zwar wird nun meist von Bewusstsein anstatt von Seele oder wenn von Seele, dann im Sinne von ‚Vitalität' und ‚Lebendigkeit' des Menschen gesprochen, doch gemeint ist das Gehirn, der Ort des lebendigen Denkens als der Sitz des personalen Ichs und Mittelpunkt des Menschen. Diese reduktionistische Festsetzung einer anthropologischen Norm ist legitimiert und bestimmt die Entscheidung über Leben und Tod des Menschen. Und hier liegt nun auch einer der grundlegenden Unterschiede zu asiatischen Kulturen wie der indischen, der chinesischen oder der japanischen. Bei diesen gilt traditionell das Herz als der Ort des Denkens. Näher betrachtet, zeigt sich jedoch, dass nur ungefähr diese Körperregion und selten das Organ als solches gemeint

ist und auch innerasiatisch die Lokalisation leicht differiert.[3] Gemeinsam ist ihnen allerdings, dass sich ihre Anthropologien gerade nicht nur auf quantitative naturwissenschaftliche Modelle wie Anatomie und Physiologie, das heißt auf Physik und Chemie gründen, und das ‚gemeinte Herz‘ gerade nicht auf den einen Muskel reduziert wird.[4]

Vor dem Hintergrund des bis hierher Gesagten, ist festzuhalten, dass die Koexistenz von westlichem Wissenschaftsverständnis und der kulturellen Annahme was Leben sei, wann es beginnt und wann es endet, grundsätzlich zu beider, das heißt Ost wie West, Vorteil neu überdacht werden muss. Die westlichen Anthropologien und Ontologien und damit die abendländisch-christliche Religion können nicht länger stillschweigend und unbegründet als die alleinige normative Basis vorausgesetzt werden. Hier sehe ich den Ansatzpunkt einer Komparativen Ethik.

3 Grundprobleme einer Komparativen Ethik

Prinzipiell können wir zwei Bereiche einer Komparativen Ethik unterscheiden. Auf der einen Seite finden wir die traditionellen Denktraditionen, welche sich mehr oder weniger eigenständig entwickelt haben und auf der anderen ein aktuelles Philosophieren, welches in wiederholender Aneignung eben dieser Traditionen (auch aber nicht nur in Kommunikation mit der abendländischen Philosophie) ein neues und anderes Denken hervortreten lässt. Dies wird im Abendland in dieser Schärfe leider selten bis gar nicht wahrgenommen, da sich die orientalischen Philologien aus mannigfachen Gründen wie ökonomischen, organisatorischen und fehlender fachlicher Ausrichtung eher an den klassischen Texten orientieren und die Philosophie selber und damit die Ethik euro- respektive US-zentriert ist.

So besteht hier und da bestenfalls eine Tendenz, das Wissen der Orientalistik in den Blick zu nehmen, die wichtige Reflexion wird jedoch als uninteressantes Beiwerk abgetan. Doch Reflexion und Methode müssen nicht nur bestimmten Charakteristika des Gegenstandsbereiches Rechnung tragen, wenn es darum geht, die richtigen Methoden für die Lösung eines Problems ausfindig zu machen, sondern die Methode gibt in Form von Reflexion über Applizierbarkeit und Fruchtbarkeit derselben indirekt auch Aufschlüsse über Charakteristika des betreffenden Gegenstandbereiches selber. Es könnte sogar sein, dass eine Reihe besonders grundlegender Einsichten in die Natur anderer Kulturen am ehesten in indirekter Weise gewonnen werden durch Inbetrachtziehung der Art, in welcher wir zu ihnen in fruchtbarer Weise Zugang gewinnen können, sowie durch exakte Identifizierung derjenigen Verfahrensweisen und Methoden, die sich (vordergründig) als unbrauchbar herausgestellt haben sollten.

So lautet meine erste Forderung, dass die Diskursgrenzen zwischen den orientalistischen Philologien, der abendländischen Philosophie und Theologie hinsichtlich einer Komparativen Ethik aufzuweichen sind, damit aktuelle außereuropäische Denktraditionen zu einem kreativen Moment in der eigenen Kulturgestaltung werden können – und dies gerade in den aktuellen (bio)ethischen Fragestellungen. Denn Ethik gibt es nur dort, wo ein Bewusstsein von Alternativen, von verschiedenen Möglichkeiten des Handelns und Entscheidens präsent ist. In diesem Sinne scheint das Moment der Komparation in der Ethik zumindest implizit angelegt zu sein. Denn dass wir nicht bei einem Nebeneinanderstellen von Informationen aus Ost und West stehen bleiben dürfen, wird deutlich, wenn wir uns den vordringlichsten Fragestellungen, welche sich aus solch einer Komparation ergeben, zuwenden:[5]

1. Ist das ethische Handeln überhaupt durch kulturelle Orientierungs- und Wertsysteme determiniert?
2. Sind die Wahlmöglichkeiten des Einzelnen selber kulturell oder historisch determiniert?
3. Diskriminiert eine Wahl zwischen kulturell bedingten Moralsystemen eine individuelle moralische Wahl?
4. Wird die individuelle Wahl belanglos, wenn sie beliebig von alternierenden Systemen zu rechtfertigen ist?
5. Wie stehen individuelle Wahl und Verschiedenheit der Systeme hierarchisch zueinander?

Und noch viel mehr stellt sich die Frage, ob der allseitige Wunsch, von dem jeweils Andern zu lernen, um alles besser zu machen, nicht am Ende zu aberwitzigen Ideen führt.

Beispiel 2
Nehmen wir einmal das ‚Schwarzfahren‘. Vor einigen Jahren veröffentlichte die renommierte japanische Zeitung *Asahi Shinbun* hierüber einen Sonderbericht. Bemerkenswert war die Begründung für das mit Abscheu behandelte Phänomen: Man nahm nämlich an, die Japaner hielten sich nicht an die Regeln, weil sie areligiös seien.[6] Ihnen fehle die Denkweise der Europäer, bei welcher alles Handeln unter dem Gebot und Urteil des christlichen Gottes stehe. Im Westen sei daher der Mensch religiös – und damit ‚besser‘. Dass man auch im ‚religiösen‘ Westen mit ‚Schwarzfahren‘ und anderen Regelbrüchen zu kämpfen hat, zog man freilich nicht in Betracht.

Das Beispiel zeigt, dass die Wahrnehmung von ‚Fremdem‘ und ‚Eigenem‘ Stereotypen unterliegt, deren Entstehungsgeschichten, historische Bilder, Schichten und Kontexte in ihrer gegenseitigen Durchdringung und Überlagerung bedacht werden müssen. Unreflektiert produziert diese Trennung unter der Annahme, dass das jeweils Andere ‚besser‘ sei, manch eine Absurdität und dies gerade dann, wenn eine Seite meint, dass ihre Kultur und Zivilisation in eine Sackgasse geraten sei.

Beispiel 3
Prägnantes Beispiel hierfür sind die 1990er Rezessionsjahre in den westlichen Industrieländern. Postuliert wurde seinerzeit, dass die Entwicklung Japans zur Wirtschaftsmacht vor allem auf eine jahrhundertelang gewachsene, stabile Sozialstruktur zurückzuführen sei. So wurde den westlichen *shareholder values* anempfohlen, die japanische ‚*bushido*-Mentalität‘ (japanische Angestellte stell(t)en sich mit an Selbstaufgabe grenzendem Einsatz in den Dienst ihres Arbeitgebers, um *für ihn* und *mit ihm* zum Erfolg zu gelangen) zu adaptieren und sich den Typus des japanischen ‚*salariman*‘ (Büroangestellter, von engl. ‚*salary man*‘) zum Vorbild zu nehmen. Um die letzte Jahrtausendwende schlitterte auch die japanische Wirtschaft in ihre bislang größte Rezession – die guten Ratschläge ‚waren vom Tisch‘.

So ist in einer Komparativen Ethik der Vergleich der eigenen Prämissen und Leitbegriffe mit den Gedanken und Orientierungen, welche sich mir im besten Falle als Gesprächspartner stellen und von denen ich mich meinerseits in Frage stellen lassen muss, anzustreben. Dies schließt eine gehörige Portion Selektivität ein, welche allerdings legitim sein muss. Denn ich sehe keinen Sinn darin, ethische Wertesysteme einfach nur nebeneinander zu stellen im Sinne eines akademischen Gesamtpanoramas des je Erdachten, in der Hoffnung, das moralisch/ethisch Gute wird sich schon irgendwie durchsetzen, sondern erstrebenswert ist meines Erachtens, die Prämissen, die Leitbegriffe und die Folgerungen des Anderen aufzugreifen und zu schauen, inwieweit diese für die eigene Problematik umsetzbar sind.

4 Spektrum der aktuellen Komparativen Ethik

Waren es anfänglich die Religionswissenschaften, so richtet sich doch auch das philosophische Augenmerk schon seit einiger Zeit auf den weiten Bereich der Komparation, so dass wir gerade in der Ethikdebatte dort zwei große Strömungen vorfinden. Ich möchte sie der Polarisation wegen einmal die ‚Traditionalisten‘ und die ‚Aktualisten‘ nennen.

Traditionell werden die Konzepte unterschiedlicher Denkkulturen wie zum Beispiel ‚Tugend‘, ‚Glück‘, ‚Gesundheit‘ und so fort miteinander verglichen, was zu ganz unterschiedlichen Ansätzen führt:

1. der formalistische Ansatz fragt nach der universalen Tiefenstruktur der einen ethischen Vernunft,[7]
2. der plurale Ansatz sieht differente Arten der einen ethisch-praktischen Vernunft, welche in Teilen ineinander übersetzbar sind und
3. der radikale Relativismus unterstellt den sogenannten verschiedenen Moraldiskursen, dass sie nicht über die gleiche Sache sprächen.

Aktuell jedoch wird Ethik vor dem Hintergrund der modernen Technik, respektive der Medizintechnik diskutiert, denn die Probleme der globalen Technik können nicht mehr mit traditionellen Ethikansätzen beantwortet werden. Auch hat sich die Reichweite menschlichen Handelns durch die moderne Technik global erweitert, so dass alle Kulturtraditionen wenn nicht vor ähnlichen dann doch zumindest vor ganz neuen ethischen Fragestellungen stehen. Vor diesem Hintergrund sind die abendländischen Maximen, dass der Naturzustand des Menschen und der Dinge feststehe und auf dieser Grundlage sich das ‚Gute‘ unschwer bestimmen lasse sowie dass die Reichweite menschlichen Handelns und damit seine Verantwortung eng umschrieben sei, zu problematisieren.

Schauen wir nun hinsichtlich des menschlichen Handelns einmal zu den buddhistischen Denkkulturen hinüber und fragen uns, ob sich auch dort das Wesen des menschlichen Handelns in der Aktualitätsdebatte in gleicher Weise verändert, wie das unzweifelhaft im Abendland geschehen ist?[8] Auf jeden Fall sind es die neuen ethischen Fragen, auf welche diese Denktraditionen neu reagieren müssen, da die klassischen buddhistischen Texte auch dort nur unzureichend auf die neue Herausforderung reagieren können.

So möchte ich die beiden Bereiche einer Komparativen Ethik – ‚Traditionalismus‘ und ‚Aktualismus‘ – erweitern und eine Parallelisierung vorschlagen:

1. Ethik mit Bezug auf tradierte mündliche oder schriftliche Überlieferungen zum einen und zum anderen
2. angewandte Ethik mit Bezug auf noch nicht fixierte Antworten in den Denksystemen vor dem Hintergrund der neuen (technischen) Herausforderungen der Jetztzeit.

Denn gerade hier verbirgt sich meines Erachtens ein kreatives Potential, welches auf die Herausforderungen menschlichen Zusammenlebens in der Zukunft reagieren kann, wenn wir uns denn nur gleichberechtigt austauschen würden.

5 Verständiges Verstehen in der Komparativen Ethik

Wie sich aber nun der anderen Kultur, dem Anderen, dem fremden Text nach all dem oben Gesagten nähern?

Hier muss vorab festgestellt werden, dass der oft geäußerte Gedanke, dass Kulturen *a priori* nicht miteinander kommunizieren könnten, weil sie keinen gemeinsamen Maßstab besäßen, eine rationalistische Voraussetzung ist, welche davon ausgeht, dass nur eine gemeinsame *ratio mensurabilis* das Instrument einer gemeinsamen Kommunikation sein kann.

Beispiel 4

Fünfzehn Felssteine auf einem Bett von geharktem weißem Kies. Doch aus welchem Blickwinkel man den weltberühmten Steingarten des Ryoanji-Tempels in der alten japanischen Kaiserstadt Kyoto auch sieht – nie sind gleichzeitig alle Steine zu sehen. Mindestens einer bleibt dem Blick entzogen. Ein verwandtes Bild im Nanzenji-Tempel von Kyoto. Drei Sandhaufen, wieder auf einem Bett von geharktem Kies. Doch auch sie sind so angeordnet, dass der Betrachter immer nur zwei von ihnen gleichzeitig sehen kann. Das Ganze, von dem der an Hegel geschulte westliche Beobachter glauben möchte, dass eben nur dies das Wahre sei, erschließt sich nicht auf einen Blick. Das vermeintliche Ganze, wenn denn der Anspruch auf seine panoramatische Erschließung, etwa durch den Blick von oben, erhoben würde, wäre das Falsche. Aber auch der alternative Blick von innen verbietet sich. Dazu müsste man die geharkten Linien und Kreise betreten, also zerstören. Orientiert man sich nun nicht an relativistischen oder skeptizistischen Positionen, so kann man konstatieren: Vierzehn Steine, zwei der Sandhaufen sehe ich immerhin; und wichtiger: Ich reflektiere, dass und warum ich nicht alle sehe. Bewusst gelassene Wahrnehmungslücken sind keine bloßen Nullinformationen, sondern signifikantes Verständigen über einen vorab fremden Sachverhalt.

Vielleicht müsste man gar fragen, ob alles zusätzliche Wissen, ob alle Realien, die gewiss auch zu einem Fremden gehören, nicht doch den Blick einengen. Jeder Gewinn an Klarheit bringt einen Verlust an Unschärfe mit sich. Doch Luzidität ist nicht durch restlose Aufklärung zu gewinnen. Man müsste also eine paradoxe Verstehens-Unschärferelation formulieren: Manches verstehen wir nur und so lange, wie wir es nicht vollends verstehen. Oder anders: Wir verstehen wohl – und wissen doch, dass jedes Begreifen vorläufig und unzulänglich bleibt. Doch wenn man darum weiß, muss dies noch lange nicht bedeuten, dass man sich dessen auch bewusst ist. D.h., sich verständigen, bedeutet erst einmal nicht, sich verstehen; Intelligibilität ist nicht dasselbe wie Bewusstsein haben, denn wir können sehr wohl von etwas uns Unverständlichem ein Bewusstsein haben.

So kann die Methodik gerade nicht eine sein, wie man sie von der Interpretation und dem Vergleich von Texten her gewohnt ist. Aber es darf auch nicht eine Hermeneutik von Kontexten sein. Um einen Text zu interpretieren, ist es notwendig, den Prä-Text, welcher ihn bedingt und in welchem er ursächlich verstrickt ist, zu kennen. Kulturelle Topoi sind verschieden, und wir können nicht annehmen, dass die Absichten, welche das Entstehen der verschiedenen Kontexte ermöglicht, gleich seien. Wir benötigen eine Hermeneutik, welche es den verschiedenen Kontexten erlaubt, miteinander in Beziehung treten zu können, so dass über diese Beziehung ein gewisses Verständnis zu erreichen ist. Jedoch können Kulturen auch nicht rein auf Texte reduziert werden, welche wiederum verschiedene Texte beherbergen und ihnen Sinn geben. Diese Texte können uns zwar verschiedene Antworten auf ein Problem geben, doch es sind die Kontexte, welche uns das Problem stellt. Allerdings ist auch die Voraussetzung, dass die Probleme der verschiedenen Kulturen dieselben seien (und diese nur verschieden antworten), illegitim. Es sind dieselben Fragen, die verschieden ausfallen.

Auf diesem Felde des Verstehenwollens konkurrieren im Großen und Ganzen drei Typen von Hermeneutik miteinander. Es sind dies die Hermeneutik der Identität, der Differenz und des Analogon.

Das Identitätsmodell erhebt das Selbstverstehen einer Kultur zu einem exklusiven Paradigma und verleiht der sonst richtigen phänomenologischen Einsicht einen strengen Sinn: Das Unbekannte muss im Modus des Bekannten verstanden werden. Diese Hermeneutik lässt sich von der identitätsphilosophisch orientierten Fiktion einer totalen Kommensurabilität leiten. In seiner angewandten Form besagt sie zum Beispiel: Nur ein Buddhist kann einen Buddhisten verstehen. Da es aber den Buddhisten nicht gibt, führt diese Hermeneutik sich selbst *ad absurdum*. Die Hermeneutik der totalen Differenz dagegen verabsolutiert die Unterschiede und hängt der Fiktion einer völligen Inkommensurabilität an. Während nun die Fiktion der totalen Kommensurabilität das interkulturelle Verstehen zu einer Farce werden lässt, verunmöglicht die Fiktion der völligen Inkommensurabilität ein gegenseitiges Verstehen.

Beispiel 5
Asiate: „Die japanische Bevölkerung setzt sich aus ca. 5% Christen, 2/3 Buddhisten und 2/3 Shintoisten zusammen."
Europäer: „1/3 Buddhisten!"
Asiate: „Nein! 2/3 Buddhisten."
Europäer: „Na dann aber 1/3 Shintoisten."
Asiate: „Nein! 2/3 Shintoisten."
Europäer: „Ja aber – das ist ein Widerspruch!?!"
Asiate: „Eben!"

Abgesetzt von der Hermeneutik der Identität und jener der Differenz reduziert eine Hermeneutik des Analogon nicht und vermeidet die beiden angedeuteten Fiktionen. Sie geht von einem vorhandenen kulturellen Ineinander-Verwoben-sein in durchaus differenter Tiefen- und Reichweite im Sinne Homi K. Bhabhas Theorie der kulturellen Hybridität[9] aus und richtet ihren Blick auf voneinander abhängige Verbundenheiten, welche auf verschiedensten Ebenen den Kontext für die Unterschiede darstellen und so Kommunikation und Übersetzung erst ermöglichen.

Ram Adhar Mall spricht an dieser Stelle von ‚Überlappungen' und bezieht neben der philosophisch-reflexiven Erkenntnis wohl auch die Intuition und die meditative Erkenntnis mit ein.[10] So begrüßenswert in seiner Toleranz solch ein Ansatz ist, so kontraproduktiv verhält er sich letztlich in seiner Umsetzung, da sich die genannten Erkenntnisarten nicht auf der gleichen Diskursebene befinden, weshalb ich, mich hiervon auch begrifflich distanzierend, von einem ‚Ineinander-Verwoben-sein' oder von ‚Hybridität' spreche.

Hier öffnen sich dem westlichen Denker nämlich sehr schnell Falltüren, denn wie soll er mit ‚intuitiver' oder gar ‚meditativer Erkenntnis' philosophisch umgehen?[11]

Beispiel 6
Das japanische Zen wird über Daisetsu Teitaro Suzuki und die US-amerikanische Psychologie als Bewegung der Praxis populär und findet durch den Jesuiten Hugo Makibi Enomiya-Lassalle respektive dem religionsphilosophischen Diskurs von deutschen Theologen mit der sogenannten ‚Kyōto-Schule'[12] Eingang in die breitere Öffentlichkeit und bis tief in Teile des deutschen, monastischen Katholizismus hinein.
Missglückt muss der ‚Dialog' genannt werden, welchen Enomiya-Lassalle japanischen Zen-Praktizierenden unterstellt. So gesteht er ihnen zu, dass sie zwar eine ‚wahrhafte religiöse Erfahrung' hätten, diese allerdings falsch interpretierten. Unter welchen Voraussetzungen ist solch eine Aussage Enomiya-Lassalles möglich? Es

sind dies für ihn jene der christlich, abendländischen Mystik, und hier ganz besonders Johannes vom Kreuz und Teresa von Avila, aber auch Ignatius von Loyola und in der ‚Nachfolge Christi' Thomas von Kempen. Diese Art der Aneignung des Anderen unter Zuhilfenahme eines unreflektierten Eigenen respektive des Anderen als Mittel zum Zweck, muss auf Abwege im Verstehensprozess führen, wie bei Enomiya-Lassalle sehr leicht zu sehen ist. Der tragende Grund und das Ergebnis beider Erfahrungen sind für ihn zwar different, die Praxis der „Leerheitsschau" aber identisch. Diese Erfahrung wird nun allerdings von ihm nicht mehr monistisch, sondern als Nicht-Zweiheit und überrational verstanden, welche so auch der christlichen Mystik zugrunde läge. Differenzen seien nur in der unterschiedlichen Interpretation infolge der jeweiligen unterschiedlichen Traditionen begründet. Seine eigene Praxis der Abtötung, welche auf dualistischer Trennung zwischen Weltlichem und Göttlichem beruht, interpretiert er mit *śūnyatā*, der buddhistischen Leerheit, und mit Thomas von Aquin anerkennt er die natürliche Gotteserkenntnis als Möglichkeit aller Menschen und kann sie so auch dem Zen-Buddhisten zugestehen: In diesem Sinne sei eben nur die buddhistische Interpretation der Erfahrung falsch.

Solcherart Diskurse werden bis heute mit wechselnden Protagonisten (Meister Eckehart, Nāgārjuna, Böhme, Śaṃkara usw.) auf der Basis einer sich der Kommunikation wiedersetzenden, nonverbalen Erfahrung, welche ‚Gleichheiten begründen' (!) soll, fortgesetzt. Nicht nur dass divergierende Inhalte auf unvereinbaren Diskursebenen abgehandelt werden, zugleich liegt auch eine Herausforderung in dem Verständnis des Terminus Erfahrung selber. Erfahrungen zum Ausdruck zu bringen, ist eine wichtige, gleichwohl philosophiegeschichtlich problematische Funktion von Sprache. Die Lösungsversuche bewegen sich zwischen naivem Realismus, hier repräsentiert jeder Begriff ein wirkliches Objekt, welches unabhängig von einem Erfahrenden existiert, und Theorien absoluter Unausdrückbarkeit, nach denen ein Objekt der Erfahrung sowohl Konzeptionalisierung als auch sprachlichen Ausdruck transzendieren soll.[13]

Beispiel 7

Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, d.h. auf dem Höhepunkt des westlichen Imperialismus, ging in ganz Ost- und Südostasien eine einschneidende sprachliche Veränderung vor sich, deren Tragweite bis heute noch nicht abzusehen ist. Innerhalb von wenigen Jahrzehnten wurden weit über tausend Neologismen kreiert, um mit dem hereinbrechenden westlichen Kultureinfluss umgehen zu können. Neue Wörter waren plötzlich notwendig geworden, um unbekannte Ideen benennen zu können. Zu den Neologismen gehören unter anderem Begriffe für ‚Wille', ‚Freiheit', ‚Subjekt', ‚Objekt', ‚Individuum', ‚Wahrheit', ‚Autonomie', also all jene Kategorien, welche nicht nur zentral für das europäische Denken, sondern auch konstitutiv für den bis heute andauernden Diskurs sind.

Kulturelle Denkmuster haben in der Wirksamkeit auf das Denken und Handeln der Menschen einerseits und auf die Formen von Institutionen andererseits ihre Wirklichkeit. So wurde der Buddhismus in Japan traditionell weniger als Wissenschaft und Philosophie sondern vielmehr als eine ‚zu verwirklichende Erkenntnis praktiziert', und erst seit der Meiji-Restauration wendete sich eine, sich konstituierende ‚japanischen Buddhologie' den indischen Quellen des Buddhismus zu. Hierfür benötigte philologische, hermeneutische und historische Methoden wurden während der Meiji- (1858–1912) und Taisho-Periode (1912–1926) vom Westen adaptiert und finden bis heute ihre Anwendung. Geradezu charakteristisch hierfür ist die Auseinandersetzung um die sog. ‚zwölfgliedrige Kette des bedingten Entstehens' (skr. *pratītyasamutpāda*, jap. 縁起) und hier besonders der Begriff des ‚Nichtwissens' (skr. *avidyā*, jap. 無明). Die Debatte begann namentlich mit Taiken Kimura, wobei sich im Laufe der Zeit Chizen Akanuma, Hakuju Ui und Tetsuro Watsuji anschlossen, so dass eine Polarisation von Kimura auf der einen und Ui und Watsuji auf der anderen Seite entstand. Inhaltlich standen sich

so japanische Schopenhauerianer und japanische Neukantianer bei der Auslegung des buddhistischen Begriffes *avidyā* gegenüber.
Diese meist unreflektierten ‚stillschweigenden Voraussetzungen' im inter- und transphilosophischen Diskurs haben bis heute Konjunktur. Wenn Hegels Ansicht, dass dem Inder die Fähigkeit zum Erfassen objektiver Wirklichkeit fehle, und vor allen Dingen Schopenhauers Sicht, dass das Wesentliche des Buddhismus hinter den geschichtlichen Tatsachen liege, aktuell bei Hans Joachim Klimkeit zu der Unterstellung führen, dass die Bildhaftigkeit in den Texten des Buddhismus damit begründet werden könne, „[...] daß alles Äußere, Weltliche nicht in seiner Faktizität gesehen wird, sondern als ein Verweis auf ein Dahinter, auf eine geistige Wirklichkeit." (Klimkeit (1990: 18))

Mit Hilfe des Konzeptes der ‚hybriden Kulturen' wird die Andersheit des Anderen erreicht, ohne sie zu reduzieren oder zu vernachlässigen. Die Identitätsthese der Moderne und die Differenzthese der Postmoderne verlieren so ihren Stachel, denn ‚hybride Kulturen' lassen Auslegungen zu. Sie entstehen und sind nicht autonom. Sie sind in das (kulturelle) Leben eingebettet und hängen von Begründungszusammenhängen, Methoden, Erkenntnissen, Werten, Interessen und Interpretationen ab. Jenseits aller Ontologisierungen stellen solche ‚Hybride' den zu erreichenden und zu begründenden Kontext von Gemeinsamkeit und Differenz dar. In diesem Sinne ist der ansonsten sicherlich mit einem sehr geringen Problembewusstsein in dieser Frage ausgestattete Dilthey zu verstehen, wenn er schreibt: „Die Auslegung wäre unmöglich, wenn die Lebensäußerungen gänzlich fremd wären. Sie wäre unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre." (Dilthey (1973: 225))

Wie schon erwähnt, können wir durchaus ein Bewusstsein von etwas uns Unverständlichem haben, und ist es doch gerade dieser Umstand, dem eine analogische Hermeneutik Rechnung trägt, wenn einem bewusst werden kann, was man nicht ist, sein kann oder sein will. Ein solcherart Verstehen verlangt weder ein Begreifen noch ein Überzeugen, ein solcherart Verstehen vollzieht sich im ‚Zurücknehmen-Können' des je Einzelnen und erlaubt so durchaus nicht vorhergesehene Einblicke. Des Weiteren ist die Vernunft, welche zwar immer ‚unsere' Vernunft ist, jedoch nicht immer zuständig für interkulturelles Verstehen. So ist eine reine und objektive so genannte Komparative Ethik völlig unmöglich und ein Rest der imperialen und kolonialistischen Vergangenheit. Denn für eine authentische Komparative Ethik fehlt uns schlechterdings ein neutraler, unparteiischer und daher außerhalb der Ethik liegender Bezugspunkt. Wie immer man auch Ethik definiert, ist sie doch durch den Anspruch charakterisiert, keine außerhalb ihrer selbst liegende Instanz zuzulassen. So bleibt der gelungene Prozess zum Verstehen des Anderen nicht beim besseren Verstehen der eigenen Tradition stehen, mündet also im schlechtesten Fall nicht in Apologie der eigenen Tradition aufgrund des besseren Verständnisses der anderen oder gar in Mission des Anderen; beides Gesichtspunkte, welche gerade beim interreligiösen Verstehen eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen. Aber auch Inkulturation, das heißt, das Erblühen der eigenen Tradition in einem anderen kulturellen Bereich muss hinsichtlich der Motivation kritisch betrachtet werden.

Beispiel 8

Als die europäischen und amerikanischen Freunde des Buddhismus in den 1880er und 1890er Jahren nach Japan kamen, trafen sie auf einen aufstrebenden Kapitalismus und Nationalstaat. Die buddhistischen Traditionen waren praktisch an ihr Ende gekommen. Doch – ähnlich wie in den hinduistisch und muslimisch geprägten Ländern dieser Zeit – hatte sich auch hier eine Erneuerungsbewegung entwickelt, getragen von den nationalen Eliten. Sie machte sich zur Fürsprecherin der ‚eigenen buddhistischen Tradition' und brachte die orientalischen Werte gegen den westlichen Kulturverfall in Stellung. Hilfe, zum Beispiel beim Aufbau von Jugendorganisationen, und Publizität erhielt diese Bewegung kurioserweise vor allem aus dem Westen. Die

Aktivitäten der Theosophischen Gesellschaft und das sogenannte ‚Weltparlament der Religionen‘, welches 1893 anlässlich der Weltausstellung in Chicago tagte, bildeten ihre wichtigsten Foren. Amerikaner und Europäer, welche seit dieser Zeit nach Asien reisten, um das ursprüngliche und ganz andere Denken des Buddhismus kennen zu lernen, trafen auf einen modernen und hybriden Buddhismus. Sie erblickten nicht das ‚Andere‘ und ‚Fremde‘, sondern ihr eigenes Spiegelbild. Denn das, was sie als vermeintlich ‚genuin Östlich‘ entdeckten, war vielfach erst vom Westen angeregt worden. Und die durch die Modernisierung entwurzelten Japaner vereinnahmten dieses Gemisch bald als Teil ihrer Tradition.[14]

Dies bedeutet, dass wir trotz höchster methodischer Sensibilität über keine Konzepte verfügen, mit denen sich sicherstellen lässt, dass wissenschaftliche Beschreibungen externer Beobachter den Innenperspektiven des Beobachteten kongruent sind. Kein Abendländer kann garantieren, dass er den kulturellen Ausdruck eines Buddhisten wirklich verstanden hat. Er muss damit rechnen, durch sein Vorverständnis Entscheidendes immer schon verkannt zu haben.

Beispiel 9

Wenn wir nun zum Beispiel wissen, dass Issa (1716–1783) ein berühmter japanischer Haiku-Dichter ist und dass in diesem Genre persönliche Beobachtungen eines Naturereignisses auf philosophische, religiöse und psychologische Sinnebenen hindeuten, verstehen wir dann folgende Zeilen besser?

Huiji fragt Huijan: ‚Wie heißt du?‘
Huijan erwidert: ‚Huiji.‘
Huiji sagt: ‚Huiji, das bin doch ich!‘
Huijan entgegnet: ‚Dann heiße ich eben Huijan.‘
Huiji lacht gewaltig.

Oder wie ist es zum Beispiel um den berühmten Ausspruch des Lin-chi Hui-chao (ca. 810/15–868) bestellt:

„Jünger des Weges! Wenn ihr der Sicht gemäß den Dharma zu erlangen wünscht, so dürft ihr keine trüben Anschauungen anderer annehmen. Was immer es ist, dem ihr außen oder innen begegnet, tötet es also gleich. Wenn ihr einem Buddha begegnet, tötet den Buddha!“

Hilft es, wenn wir wissen, dass es sich hierbei um einen buddhistischen Koan handelt, dass Issa, Huiji (Yangshan 807–883 oder 813–890) und Huijan (Sansheng) und Lin-chi Hui-cha reale Persönlichkeiten der chinesischen Philosophie des Ch’an sind? Und lesen wir diesen, aus unmittelbarer Anschauung hervorgegangenen Dialog anders, vielleicht genauer, wenn wir berücksichtigen, dass er der *vijñānavāda*-Linie des Buddhismus zuzurechnen ist?[15]

Niemand kann gelebte Kultur ohne Begriffe verstehen, welche implizite normative Gehalte bergen. Und dennoch lassen sich kulturelle Gehalte nicht als kontingente kulturelle Artefakte erweisen. Lässt sich nun aber überhaupt ein kulturelles Bewusstsein in analytischer Außenperspektive erfassen oder muss man gar ein Katholik sein, um die Anrufung von Heiligen innerlich nachvollziehen zu können? Können vielleicht doch nur calvinistische Fromme Sündenangst und harte innerweltliche Askese verstehen? Bleibt uns damit das Verständnis vom Anderen letztlich doch versperrt?

Zur Beantwortung dieser Fragen deutet Friedrich Max Müller, der Ahnherr der vergleichenden Religionswissenschaft, schon 1870 in einer Vorlesungspassage über Kant die Richtung an, wenn er formuliert:

„Wenn es also eine philosophische Disciplin gibt, welche die Grundbedingungen aller sinnlichen Wahrnehmung erforscht, und wenn es eine zweite philosophische Disciplin gibt, welche die Grundbedingungen alles verstandesmäßigen oder begrifflichen Wissens erforscht, so bleibt offenbar Platz für eine dritte philosophische Disciplin, welche die Grundbedingungen der Wahrnehmung des Unendlichen oder jene Sehnsucht nach dem Unendlichen untersucht [...] Im Deutschen können wir, wenn wir wollen, diese dritte Art der geistigen Denkthätigkeit *Vernunft* nennen und sie auch sprachlich von den ihr coordinirten Thätigkeiten des *Verstandes* und der *Sinne* unterscheiden.“ (Müller (1876: 16))

Angespielt wird hier auf Kants Begriff der ‚Vernunft‘. In der *Jäsche-Logik* finden sich einige Ausführungen, welche Müller wohl im Sinn hatte und welche man, was die Komparation und die Reflexion betrifft, *mutatis mutandis* auf eine komparative Philosophie anwenden kann.

„Um aus Vorstellungen Begriffe zu machen, muß man also *compariren*, *reflectiren* und *abstrahiren* können, denn diese drei logischen Operationen des Verstandes sind die wesentlichen und allgemeinen Bedingungen zur Erzeugung eines jeden Begriffs überhaupt. Ich sehe z.B. eine Fichte, eine Weide und eine Linde. Indem ich diese Gegenstände zuvörderst unter einander vergleiche, bemerke ich, daß sie von einander verschieden sind in Ansehung des Stammes, der Äste, der Blätter u. dgl. m.; nun reflectire ich aber hiernächst nur auf das, was sie unter sich gemein haben, den Stamm, die Äste, die Blätter selbst und abstrahire von der Größe, der Figur derselben u.s.w.; so bekomme ich einen Begriff vom Baume.“ (Kant (1923: 94f.))

Die Betonung der Komparation in der Reflexion auf eine interkulturelle Ethik drückt meist den Bezug auf andere Traditionen aus, deren Verstehen aus sich selbst und deren Gegeneinanderfügen mit der eigenen Tradition, welche oftmals unreflektiert als immer schon verstanden vorausgesetzt wird. Doch muss Komparative Ethik die Kenntnis anderer Traditionen in ihrem eigenen und jeweiligen Recht, ohne Verlust des eigenen Standortes in einer oder mehreren Traditionen, bestehen lassen, da dieses gerade als Komparationsgrundlage von Nöten ist: Es geht um Gewahrwerden, Zueinanderfügen, Kontrastieren und gegenseitiges Beleuchten von Traditionen.

Aber auch die Komparation ist nicht unproblematisch, setzt sie doch ihre eigene Begrenzung schon voraus: das Vergleichen selbst (Neville (1999: 34–67)). Gerade wenn sich diese Methode zum Modell universaler Inklusion erhebt, in welcher dann andere Möglichkeiten, Kategorien zu entwerfen, integriert erscheinen, kann der Begriff ‚Komparation‘ keine distinkte Kontur gewinnen. Was soll nämlich verglichen werden? Verschiedene Traditionen oder kulturelle Varianten derselben Tradition? Und wie lässt sich der Unterschied festmachen, wie eine Tradition abgrenzen? Woher kommt der Maßstab des Vergleichens: aus einer bestimmten Tradition, aus keiner, aus eigener synkretistischer Subjektivität? Und wenn der Maßstab erst im Vergleichen entsteht, werden dann nicht auch erst die Traditionen aus dem Vergleichen gewonnen?[16] Wer vergleicht? Jemand aus einer Tradition oder jemand, welcher schon in verschiedenen Traditionen lebt? Und wenn wir alle immer schon in einem pluralen Traditionengeflecht leben, wie kann dann ein Standort für das Vergleichen gewonnen werden? Warum wird verglichen? Um die Tradition ohne Übersteigung ihrer Integrität zu spiegeln oder dialektisch in einem *tertium comparationis* aufzuheben? Und Wer oder Was entscheidet darüber, welcher dieser Wege gewählt wird: die philosophische Vorliebe? (Faber (2003: passim)).

Die Bewusstwerdung des schon immer in der Entscheidung-Stehens ist die Öffnung für die inneren Möglichkeitsbedingungen eines transformativen Prozesses, für eine Komparation, welche dieser Prozess ist. So verliert die Komparation die ihr innewohnende Methoden*statik* der Pluralität von Positionen. Denn schon binnenkulturell findet man sich *a priori* in einer Vielzahl von Traditionen wieder, welche sich auf- und ablösen und gegenseitig bedingen und in Schach halten, ohne an Legitimität zu verlieren. Nicht wissenschaftlich komparatives Vergleichen, sondern Verstehen als Transformation ist das Ziel. Denn was ist zum Beispiel das objektive Analogon zu *śunyatā*, der buddhistischen ‚nicht-inhärenten Existenz‘, in den abendländischen Traditionen? Oder was entspricht dem buddhistischen Grundaxiom der Non-Personalität in der Persönlichkeitsidentität des Abendlandes? Es geht der Transformation nicht um das Erkennen eines immer schon Vorgegebenen, sondern um eine sich emergierende Wirklichkeit. Transformation ist die Basis für den komparativen Prozess; Transformation ist Ziel und Voraussetzung von Komparation. Komparation ist das Moment in einem andauernden Prozess der Transformation – oder mit anderen Worten: eine Insel des kontrollierten Überganges.

Die Unterschiedlichkeit eigener und fremder ethischer Grundbedingungen muss vorab festgestellt sein, bevor auf einer zu anfangs sehr allgemeinen ‚Überebene‘ begrifflich und vor allen Dingen inhaltlich Vergleichbares gesucht und untersucht werden kann. Auch sind beste Literatur- und Sprachkenntnisse nicht zwangsläufig eine Garantie für ein echtes Verständnis zum Beispiel einer buddhistisch-ethischen Tradition. Selbst die asiatische Welt bleibt hiervon nicht ausgenommen. Ist diese doch mannigfach dem Einfluss der westlichen Kultur ausgesetzt und erfährt ihre eigenen geistigen Inhalte nicht selten durch abendländische Verarbeitung und Vermittlung. So bleibt leider auch die Übernahme rein westlicher Inhalte in den buddhistischen Kulturen hiervon nicht unberührt.

Beispiel 10

Bei den meisten Geisteswissenschaftlern und Theologen spielt das Motiv des ‚Wiedererkennens‘ (westlicher Begriffe) eine gefährliche Rolle in ihrer Auseinandersetzung mit dem Fremden.

Wenn Karl Jaspers den Versuch unternimmt, das indische Denken von seinen Denkern her darzustellen, und dabei unter „Die maßgebenden Menschen“ Buddha, unter „Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker“ Nāgārjuna und unter „Philosophen in der Praxis“ Aśoka und Akbar subsummiert, dann bleibt er abendländischen Kategorien verhaftet und missversteht.[17] Richard Garbes Darstellung des *sāṁkhya* als indischen Rationalismus, Herrmann Oldenbergs *Brāhmaṇa-Upaniṣad*-Übergang im Lichte eines Mythos-Logos-Ablösungsprozesses oder Theodor Ippolitovich Stcherbatskys Untersuchungen zur buddhistischen Erkenntnistheorie ausdrücklich vor dem Hintergrund kantischer und nachkantischer Einsichten sind nur wenige Beispiele einer fehlenden methodologischen Reflexion in der philosophierenden Indologie, welche sich in der Einbahnstraße des Wiedererkennens von Eigenem bewegen.

Aber auch Asien selber kann hiervon leider nicht ausgenommen werden: Poolla Tirupati Rajus Darstellung der ‚indischen Systeme‘ aus idealistischer Sicht, Sarvepalli Rādhākṛṣṇans *upaniṣad*-idealistische Erweckungsmystik, Surendranāth Dasguptas hegelianische Gnoseologie, aber auch Jadunath Sinhas indischer Realismus beinhalten den methodologischen Fehlgriff ihrer abendländischen Kollegen.

Solch eine unreflektierte Gemengelage von Okzident und Orient muss eine Komparation als Methode und hieraus abgeleitet, eine Komparative Ethik in Frage stellen und veranlassen, nach Bedingungen der Möglichkeit eines ›Vergleiches‹ zu suchen. Hierbei ist keine neue Metasynthese der Kulturen das Ziel, sondern die kreative Auseinandersetzung mit anderen Denktraditionen, so dass Neues zum translativen und transmutativen, das heißt zum lebendigen Moment in der je eigenen Kultur werden kann.

Leider ist der Frage der Relevanz der Orientalistik für die Ethik, sowie auch umgekehrt, bis heute wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden. Doch ist solch eine Relevanz nicht unbegründet, wenn

1. ethische Systeme von Menschen fremder Kulturen zum Gegenstandsbereich der Orientalistik gehören und
2. in der Auseinandersetzung mit und Erforschung von fremden Traditionen die eigenen epistemischen Ein stellungen Veränderungen erfahren und gegebenenfalls erfordern.

6 Komparative Ethik in ihrer Umsetzung hinsichtlich bioethischer Fragestellungen

Das In-den-Blick-kommen-lassen ethischer Traditionen, welche gerade nicht dem Abendland entstammen, auf der Basis der oben dargestellten Komparation, soll nun wiederum den Blick schärfen für mögliche Aufhebungen von Dilemmata in der abendländischen Bioethikdiskussion. Ethische und gerade bioethische Diskurse in anderen Kulturen können so zum hermeneutischen Schlüssel für die verborgenen Dimensionen der eigenen Tradition und Diskussion werden. In einer kulturübergreifenden Erörterung lässt sich dieses schwierige Problem, ob und gegebenenfalls wie das Verhältnis zum Beispiel zwischen ‚menschlichem Leben‘ und dem ‚Leben von menschlichen Organen‘ respektive ‚Leben von menschlichen Zellen‘ vernünftig rekonstruiert werden kann, klären. Angesichts der Zwänge, welche sich durch die Globalisierung der biomedizinischen Entwicklung ergeben, muss der Blick auf diese Probleme auch die nicht-abendländische Perspektive mit einbeziehen.

Vor dem Hintergrund des oben Dargestellten lautet nun die Frage aber gerade nicht, wie sich der Buddhismus zu technischen Innovationen des Abendlandes verhält, sondern eben wie er sich zu sich selbst, das heißt zu seinen eigen Möglichkeiten stellt. So werden die Antworten des Buddhismus nicht nur philosophisch interessant sondern ethisch bedeutsam. Auch kann mit solch einer Fragestellung der Schritt fort von der Reflexion, fort von der Theorie und hin zum Handeln vollzogen werden, das heißt: Wie wirken sich zum Beispiel ‚wissenschaftlich-technischer Fortschritt‘, ‚Aufklärung‘, ‚Menschenrechte (Naturrecht)‘, also die großen ‚Erzählungen des Abendlandes‘ auf Entscheidungsfindungen in Recht und Moral des Buddhismus (eventuell) heute aus?

Im Buddhismus hat sich über zweieinhalb Jahrtausende eine hohe Kultur ärztlicher Moral und medizinischer Ethik in engster Verbundenheit mit der Medizin und Pharmakologie entwickelt. Die hieraus resultierende medizinethische Literatur beinhaltet nicht nur die Interpretation und Bewertung der gesamten Bandbreite der Medizin im Lichte philosophischer Schulen (Metaphysik, Ethik und Politik) sondern auch gelehrte Äußerungen medizinischer Praktiker; nicht selten waren letztere in Personalunion zugleich auch Philosophen. Die buddhistische Medizinethik ist daher einerseits von philosophischem, historischem und kulturwissenschaftlichem Interesse, andererseits äußern sich bis in die Gegenwart hinein buddhistische Medizinethiker auch zu aktuellen Fragen. So beschäftigen sich heute zahlreiche Autoren mit den besonderen Konsequenzen und Implikationen der biowissenschaftlichen und -technologischen Innovationen für das ethische Verständnis des Menschen. Medizin gilt im Buddhismus allgemein als das ‚Wissen vom Leben‘ und ist schon deshalb aus sich heraus mit einem präskriptiven Anspruch verbunden. Des Weiteren stellt der Buddhismus eine non-personale Denkkultur dar, in welcher sich der Mensch durch keine wie auch immer gearteten gefestigten Persönlichkeitskern auszeichnet, sondern durch eine Vielzahl vergänglicher Momente. Die Person ist ‚leer‘ (im Sinne von ‚nicht-inhärenter Existenz‘), ihr kommt weder eine Seele noch ein konstanter, individueller Wesenskern zu. So muss der Buddhismus zwingend bei gleicher bioethischer Problematik und bei ganz ähnlichen Ergebnissen wie im

Abendland gänzlich anders argumentieren. Somit wäre hier eventuell ein Schlüssel zu finden, die stockende westliche Bioethikdebatte hinsichtlich der ‚Personenproblematik‘ eventuell neu zu beleben und das Kreisen um den Personenbegriff aufzuheben.[18]

Im Abendland gilt das Subjekt als Bedingung der Möglichkeit für Ethik schlechthin. Im Buddhismus wird es entweder nicht benötigt, bewusst abgewertet und/oder *ad absurdum* geführt. Der Stellenwert von ‚Person‘ im Abendland lässt andererseits auch auf eine weitgehende Anthropozentrik schließen, deren unhinterfragte Selbstverständlichkeit durch die Konfrontation mit den buddhistischen Begriffen *saṃsāra* (skt.: eine grundlegend leidende Daseinsweise in einem erweitertem Lebensbegriff) und *karman* (skt.: Handlungskausalität) zumindest bedenkenswert wird und den eigenen Standort zu hinterfragen zwingt.[19]

Buddhistische Ethik fragt traditionell nach dem Träger der Notwendigkeit karmischer Konsequenzen. Denn wenn es kein inhärent-existentes Selbst gibt, wie kann es dann Konsequenzen, Verantwortlichkeiten, Loyalitäten oder eben Mit-Leiden geben? In der buddhistischen Bioethik-Debatte wird diese Diskussion heute bis auf die Hirntodkriterien, die Euthanasie und die Abtreibungsproblematik ausgeweitet. Eine Dialoggrundlage zwischen Ost und West liegt in den gemeinsamen Bemühungen, den cartesianischen Geist/Körper-Dualismus, wie er sich zum Beispiel in der Hirntoddebatte und bei der Definition von beginnendem Leben äußert, zu überwinden, wobei von buddhistischer Seite ganz eigene Argumentationslinien eingeschlagen werden (mussten). Weitere Gesprächsfelder eröffnen sich beispielsweise hinsichtlich

anātman (skt.: Non-Personalität)	*versus*	zu schützende Identität, Persönlichkeitsrechte, Integrität, Würde
pratītyasamutpāda (skt.: Ent- u. Bestehen der Phänomene in Abhängigkeit), karmische Konditionierung mit begleitenden (menschlichen) Entstehungsfaktoren, erkenntnistheoretische Dimension	*versus*	genetische Vererbungsgesetze (Universalismus oder Partikularismus?)
ahiṃsā (skt.: niemals Töten), *mahākaruṇā* (skt.: fundiertes Mit-Leiden), *maitrīkaruṇā* (skt.: fundiertes Wohlwollen)	*versus*	Intention und Ziel
Leidensreduktion, Leidensfreiheit	*versus*	Gesundheit, ‚Unsterblichkeit‘, ‚Vollkommenheit‘
Positionierung der Intention im Handlungsablauf des Bewusstseins: *moha* (skt.: geistige Verblendung), *asmimāna* (skt.: Ich-Sucht)	*versus*	therapeutische Intention, reproduktive Intention

Zu beobachten ist, dass viele Buddhisten, die abendländischen ausgenommen,[20] gegenüber einer allgemeinen bioethischen Problematik eine eher neutrale bis gleichgültige Haltung einnehmen.[21] Im konkreten Fall wird

von westlichen wie auch von östlichen Buddhisten oftmals pauschal *ahiṃsā*, d.h. mit einer grundsätzlichen ‚Gewaltlosigkeit‘ argumentiert oder es wird das traditionelle *bodhisattva*-Ideal[22] hinsichtlich der Organspendenproblematik bemüht.[23]

7 Fazit

Komparative Ethik fordert im besonderen Maße einen Ethiker mit verantwortlichem Problembewusstsein von ethischen Alternativen sowie der Bereitschaft zur Problematisierung von Ethik selber. Dieser kann letztlich von den Implikationen einer buddhistischen Non-Personalitäts-Lehre (skt.: *anātman*) oder einem buddhistischen Verständnis von ‚kostbarem menschlichen Leben‘ (skt.: *kṣanasaṁpadādhiṣṭhāna*) nicht unberührt bleiben; jedoch ohne gleich zum Konvertiten werden zu müssen. Betonen möchte ich an dieser Stelle noch einmal, dass die andere Denkkultur zuförderst zu sich selber sprechen muss. Wir betrachten die Voraussetzungen und Lösungen ihrer Probleme. Befinden wir uns nun in einem ethischen Dilemma und suchen selber nach Lösungen, so sollte uns der Blick über den Tellerrand unserer anthropologischen Postulate redlicherweise zumindest zu einem quasi ‚Nullsummenspiel‘[24] locken, wobei es sich hierbei nie um eine einfache Adaption wie im Beispiel der ‚*bushido*-Mentalität‘ handeln kann. Zwar sollen nun gerade nicht möglichst viele ethische Systeme nebeneinander gestellt werden, um einen gemeinsamen Nenner daraus abzuleiten oder gar ein ‚Prinzip des Ethischen‘ schlechthin auf induktive Weise zu gewinnen, so kann und darf es dennoch legitim sein, den Vergleich, die ethische Komparation im Lichte eines solchen durchzuführen. Das Mit-Leiden (skt.: *mahākaruṇā*), wohlgemerkt: nicht die *caritas*[25] steht sinnfällig zwischen buddhistischem und abendländischem Denken im Zentrum von Ethik. Professionelle Ethiker nehmen diesen Gedanken in der Regel nicht ernst, doch findet Mit-Leiden als Ethik im handelnden Subjekt statt und steht mir nicht rein als Sollen gegenüber: metaphysische Spekulationen und begriffliche Distinktionen finden hier ihr Ende. Leiden gibt es, ob es Personen gibt oder nicht, ob der Begriff der Person für die Ethik konstitutiv ist oder nicht (ebenso *ahiṃsā* und *āyur* (skt.: Leben)). Mit-Leiden (*mahākaruṇā*) als selbstlose (*anātman*) Bereitschaft Leiden zu mindern – wo dies stattfindet, findet Ethik statt.

Literaturverzeichnis

Bhabha,Homi K. (1994), The Location of Culture, New York

Dilthey, Wilhelm (1973), Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften, Band VII (hrsg. von Bernhard Groethuysen), Leipzig/Berlin

Faber, Roland (2003), Der Transreligiöse Dialog. Zu einer Theologie Transformativer Prozesse, Wien

Gerhard, Michael (2008), Der Buddha in Frankfurt und seine Jünger in Deutschland, in: Schopenhauer-Jahrbuch, Band 89 (hrsg. von Matthias Koßler, Dieter Birnbacher), Würzburg

Hecker, Hellmuth (2001), Meister Eckehart. Der tiefste Mystiker des Abendlandes und die Lehre des Buddha, Stammbach-Herrnschrott

Hecker, Hellmuth (2007), Buddhistischer Umgang mit Rilke. Eine existentielle Studie, Stammbach-Herrnschrott

Kant, Immanuel (1923), Logik. Kant’s gesammelte Schriften, Band IX (hrsg. von der Akademie der Wissenschaften), Leipzig/Berlin

Keown, Damien (1995), Buddhism and Bioethics, New York

Klimkeit, Hans Joachim (1990), Der Buddha. Leben und Lehre. Stuttgart/ Berlin/ Köln

Lin-chi Hui-chao (1975), Rinzairoku, in: Sasaki, Ruth Fuller, The Recorded sayings of Ch’an Master Lin-chi

Hui-chao of Chen Prefecture, Kyoto
Mall, Ram Adhar (1995), Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – Eine neue Orientierung, Darmstadt
Müller, Friedrich Max (1876), Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft, Straßburg
Neville, Robert Cummings (1999), The Human Condition: A Theory and Case-Study of the Comparison of Religious Ideas, New York
Ohashi, Ryōsuke (2008), Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung, Freiburg
Rādhākṛṣṇan, Sarvepalli ([5]1957), An Idealist View of Life, London
Ratanakul, Pinit (1986), Bioethics: An Introduction to the Ethics of Medicine and Life Sciences, Bangkok
Sainimnuan, Wimon (2000), Amata, Bangkok
Śāntideva ([2]1988), Bodhicharyāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati (edt. by Śridhar Tripathi, Buddhist Sanskrit Texts, No. 12) Darbhanga
Toshimaro, Ama (2004), Warum sind Japaner areligiös? München
Vinayapiṭake (1999), in: Chaṭṭha Saṅgāyana CD-Rom Version 3 (hrsg. von Sayagyi S.N. Goenka, Vipassana Research Institute), Dhammagiri

---

(Endnotes)

1 Der Transzendenzbezug des Religiösen im Abendland hingegen scheint mir heute eine sinnentleerte Reminiszenz an die christlichen Lehren zu sein, welcher für die Lebenspraxis irrelevant geworden zu sein scheint. Von reiner christlicher Transzendenz erwartet der Westen für das eigene Leben heute kaum noch etwas. So geht es gerade im Buddhismus auch weniger um einen aus dem Christentum überkommenen und irgendwie gearteten Begriff des ‚Heils‘, als vielmehr um geglücktes und gutes Leben als solches, was nicht ausschließt, dass die Vorstellungen, was denn ‚Leben‘ sei, wann es beginne und wann es ende, nicht mit der abendländischen übereinstimmt.

2 Hier allerdings zitiert aus dem Vinayapiṭaka: „apārutā tesaṃ amatassa dvārā; ye sotavanto pamuñcantu saddhaĐ; […]“, deutsch: „Geöffnet sind jenen die Tore der Unsterblichkeit, welche hörend, schenket [wörtl.: veranlasst, lasst los] Vertrauen […].“ in Vinayapiṭake (1999: Vinayapiṭake / Mahāvaggapāḷi / 1. Mahākhandhako / 5. Brahmayācanakathā 9ff.).

3 In altindischen Vorstellungen wird hier von einem anatomisch-kartographisch indifferenten puruṣa gesprochen, dem ‚schimmernden Punkt‘ in der Pupille eines Lebewesens, respektive dem ‚Seelenmännchen‘ im Hohlraum des Herzens. Spätere Generationen geben diesen Begriff prosaischer mit ‚Pupille‘ oder ‚Seele‘ wieder.

4 Wenn die asiatische Medizin auch für die Metaphorik von Bedeutung ist, orientiert sie sich gleichwohl an qualitativen und meditationspraktischen Verfahren der Erkenntnisgewinnung.

5 Diese Probleme stellen sich allerdings nur, wenn wir Pluralität (Bewusstsein von Alternativen) ernst nehmen und nicht, wo wir in einem ungebrochenem Traditionsbewusstsein leben, und wenn doch, dann höchstens als posthume Rechtfertigung.

6 Trotz der langen Tradition von Buddhismus und Shintoismus, trotz der Präsenz religiöser Rituale bei Festen im Jahres- und Lebenslauf geben bei Umfragen nicht wenige Japaner an, ‚areligiös‘ zu sein. Gleichzeitig aber hält ein Großteil von ihnen Religiosität für wichtig. ‚Areligiosität‘ wird hier nicht im Sinn einer atheistischen Haltung gebraucht, sondern bezeichnet die Nicht-Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft. Hinzu kommt, dass der Shintoismus seit der 1886er Meiji-Restauration als Staatsideologie betrachtet wird und gerade nicht als Religion (Toshimaro (2004)).

7 Hier verorte ich auch alle Versuche einer philosophia perennis (seit dem 16. Jhd. bis zu Ram Adhar Mall, wenn auch mit divergierenden Inhalten) das Wort zu reden, korrespondiert diese doch augenscheinlich mit der Idee der einen universalen praktischen Vernunft.

8 Besitzt doch im Buddhismus zum Beispiel nur schon eine so gravierende abendländische Unterscheidung wie jene von Natürlichkeit und Künstlichkeit keine Bedeutung, da hier mit pratītyasamutpāda, dem Entstehen in Abhängigkeit argumentiert wird.

9 Der indisch stämmige Theoretiker der ‚postcolonial studies‘, Homi K. Bhabha, zeigt in seiner Essaysammlung The Location of Culture von 1994 (dt. Die Verortung der Kultur, 2000) nachdrücklich auf, welche weitreichenden Folgen der ungenügende hermeneutische Zugriff auf fremde Kulturen hat, wenn die kommunikativen Eigenarten des Kulturkontaktes verkannt werden.

10 Von Husserls transzendentalem Ich ausgehend spricht Mall von einer ‚noematischen Haltung‘, von einer ‚reflexiv-meditativen Einstellung‘, welche erst Kommunikation und Übersetzung ermögliche. ‚Metonymisch‘ will Mall ‚Überlappungen‘ als ein intuitives, nicht-sprachliches Erlebnis des Analogischen, auf der Basis von „Erfahrung eines Gemeinsamen, in dem wir uns alle befinden und in dem wir uns auch erfahren“, verstanden wissen (Mall (1995: 47)). Auch scheint mir hier Mall stark von Walter Benjamins Aufsatz Die Aufgabe des Übersetzers beeinflusst zu sein.

11 Gegenüber stehen sich hier z.B. das Verständnis Kants von ‚intuitiver Erkenntnis‘ im Sinne einer ‚ästhetischen Vollkommen-

heit' nach Gesetzen der Sinnlichkeit, bar ‚objektiv- und allgemeingültiger Gesetze' und subjektiv insofern, als dass diese den Grund eines ‚subjektiv-allgemeinen Wohlgefallens' enthält (Kant (1923: 36f.)) und z. B. Sarvepalli Rādhākṛṣṇans Position einer ‚intuitiven Erkenntnis', welche gerade nicht ‚Sinnes- oder Symbolerkenntnis', sondern ‚unmittelbar' und ‚Seins-Erkenntnis' sein will (Rādhākṛṣṇan (1957: 138ff.)).

[12] Allerdings ist diese ‚Schule' als Gesprächspartner selber wiederum kritisch zu hinterfragen. Sind doch ihre Protagonisten mehr als ‚europhil' ausgerichtet: Kitarō Nishida (1870–1945) beeinflusst wie kein anderer die moderne Philosophie in Japan bis heute. Sein Versuch, westliche Methodik (gr. u. mittelalterl. Philosophie, Hume, William James, Bergson, Hegel, Schopenhauer) und Termini mit östlichem Gedankengut (jap. Zen) zu einer Religionsphilosophie zu kombinieren, durchzieht bis heute die Bemühungen japanischer Philosophen. Keiji Nishitanis (1900–1990) Religionsphilosophie, die Ansätze aus der Praxis des Zen mit dem Existentialismus (Heidegger) verbindet, arbeitet auf der Basis westlicher (Schelling, Bergson) und östlicher Philosophie eine Parallelität von Nihilismus und śunyatā heraus, welche auch in christlich-theologischer Sprache formulierbar wird. In der Religionsphilosophie Hajime Tanabe (1885–1962) wiederum treffen verschiedene Traditionen aufeinander: Buddhismus, Christentum sowie westliche Philosophie (Deutscher Idealismus, Kant, Heidegger). Tanabe verwendet einige spezifische theologische Bezeichnungen, u.a. ‚Glaube'. Vor diesem Hintergrund erschafft er eine Synthese von westlicher und östlicher Philosophie auf der Basis des traditionellen buddhistischen Begriffes der ‚Leerheit' beziehungsweise des von ihm so verstandenen ‚absoluten Nichts'; letzterer wurde erstmals von seinem Mentor Kitarō Nishida benutzt, unter dessen Einfluss Tanabe seine eigenen Ideen weiterentwickelte. Weitere Vertreter dieser Schule sind: Shin-ichi Hisamatsu (1889–1980), Iwao Kōyama (1905–1993), Masaaki Kōsaka (1900–1969), Toratarō Shimomura (1900–1995), Shigetaka Suzuki (1907–1988), Takeuchi Yoshinori (1913–2002), Kōichi Tsujimura (*1922), Shizuteru Ueda (*1926) (Ohashi (2008)).

[13] Im Buddhismus werden diese Klippen umschifft, indem hier sprachlich sehr genau unterschieden wird zwischen ‚Denken' (skt.: citta), ‚Verstand' (skt.: manas) und ‚Bewusstsein' (skt.: vijñāna).

[14] Ähnliches lässt sich hinsichtlich der Theosophischen Gesellschaft auch in Śrī Laṇka um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert beobachten. Auch wird man eine Verankerung der abendländischen Phänomenologie in der heutigen chinesischen Philosophie eher als gelungenen Kulturkolonialismus und weniger als gelungenen Dialog feiern dürfen, zumal dem Verstehen einer genuin chinesischen Philosophie sich nun beide Gesprächspartner gleich weit entfernt haben.

[15] Lin-chi Hui-chao von Chen-chou (ca. 810/15–868, chin.: Chen-chou Lin-chi Hui-chao Ch'an-shih yü-lu, jap.: Chinjū Rinzai Eshō Zenji Goroku) schreibt in seinen Reden/Aussprüchen (jap.: goroku): „Jünger des Weges! Wenn ihr der Sicht gemäß den Dharma zu erlangen wünscht, so dürft ihr keine trüben Anschauungen anderer annehmen. Was immer es ist, dem ihr außen oder innen begegnet, tötet es also gleich. Wenn ihr einem Buddha begegnet, tötet den Buddha! Wenn ihr einem Patriarchen begegnet, tötet den Patriarchen! Wenn ihr einem Arhat begegnet, tötet den Arhat! Wenn ihr Vater und Mutter begegnet, tötet Vater und Mutter! Wenn ihr Verwandten begegnet, tötet die Verwandten! Nur so erreicht ihr Befreiung; wenn ihr an nichts haftet, erlangt ihr Ausweg und Freiheit!" (Lin-chi Hui-chao (1975: Rinzairoku, Goroku 18)).

[16] Hier ist meines Erachtens die Ursache für das im obigen Vorwort erwähnte Erfinden von Religionen im 19. Jahrhundert zu suchen, welches sich bis heute fortsetzt.

[17] Der folgerichtig nächste Schritt im Vertiefen solcher Missverständnisse, vollzieht sich dann, wenn die Inhalte populär (-philosophisch) ihre Verbreitung finden. Sei es Jaspers suggestiver Begriff der ‚Achsenzeit', in welchem sich 600 Jahre Kulturgeschichte insgeheim beim Lesen zu einem Datum verdichten, oder auch dessen obige ‚Metaphysierung' des Buddhismus (hier Nāgārjunas), welche dann von Hellmuth Hecker zusätzlich ‚mystifiziert', durch Schopenhauer vorbereitet und Karl Eugen Neumann vermittelt, wieder auf einen selektiv gelesenen und dem Kontext enthobenen Meister Eckehart oder Rilke Anwendung findet (Gerhard (2008: 117–134), Hekker (2001, 2007)).

[18] In Teilen sind solche Untersuchungen schon von Keown (1995) und Ratanakul (1986) vorgestellt worden; allerdings nur für den sogenannten Theravāda-Buddhismus. Eine Gesamtschau mit begründeter Selektivierung wurde noch nicht geleistet.

[19] Auch die westliche Ethiktradition selber kann so vor dem Hintergrund ihrer ‚indischen' lexikographischen Äquivalente wie nītiśāstra oder kartavyaśāstra hinterfragt werden.

[20] Siehe hierzu exemplarisch die Stellungnahme ‚Erklärung der Deutschen Buddhistischen Union (DBU) zur gegenwärtigen Genforschung und Biotechnologie' vom 29. April 2001 (http://www.buddhanetz.net/aktuell/dbu_erklaerung.htm).

[21] Was daran liegen könnte, dass der Buddhismus den ‚Vorwurf der Gottgleichheit' nicht kennt und damit einer eventuellen Hybris der Boden entzogen ist.

[22] Gemeint sind hier die drei Aspekte in der ‚analytischen Meditation' hinsichtlich des Einübens von ‚Mitfühlen' auf der eingangs erwähnten zweiten Diskursebene: 1. ‚Gleichheit des Anderen mit einem selbst', 2. ‚Austausch des Anderen mit einem selbst' und 3. ‚Aufnehmen' mittels ‚Mitfühlen' (skt.: mahākaruṇā) und ‚Weitergeben' mittels höchstem Wohlwollen (skt.: maitrīpāramitā, pāḷi: metta) (Śāntideva (1988: VIII, 89–110, 111–173).

[23] Dies wird meist von abendländischen (wenn auch nicht nur) Buddhisten unreflektiert in die Debatte eingebracht, ohne dass der sehr spezielle Typus des bodhisattva auch nur ansatzweise problematisiert wäre. Gerne wird auch das Argument einer möglichen Leidensreduzierung angeführt, welches seinerseits vor dem Hintergrund des speziellen Leidensbegriffes im Buddhismus zu hinterfragen wäre.

[24] Gedacht ist hier an eine Teleskopsumme aus der Mathematik, das heißt einer endlichen Summe von Differenzen, bei der je zwei Nachbarglieder (außer dem ersten und dem letzten) sich gegenseitig aufheben. Angewendet auf die westliche Personenbegriffsdebatte kann dies bedeuten, dass eventuell durchaus personenbegriffsfrei argumentiert werden kann, ohne zugleich die anthropologische Voraussetzung der Non-Personalität teilen zu müssen.

[25] Dieses buddhistische Mit-Leiden ist fundamental von einer kurzschlüssigen christlichen caritas, welche immer schon zu spät kommt und immer nur lindert, da sie reagiert und nicht agiert, zu unterscheiden.

Zum Autor

Michael Gerhard M.A., Studium der Philosophie, Indologie und Informatik, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar der Universität Mainz.
Kontakt: gerhard@uni-mainz.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Der Tod Gottes als Apoptose oder Nekrose – Zur Konstitution höherer Immunsysteme

Jens Lemanski und Eva Siepmann

Zusammenfassung

Das folgende Essay erläutert, warum der Tod Gottes sowohl in einem konsequent theistischen System als auch bei atheistischen Denkern unausweichlich ist. Zur Beantwortung der Frage, wie Gott gestorben ist, werden hauptsächlich Autoren wie Friedrich W. Schelling (Kapitel 1), Friedrich Nietzsche (Kapitel 3) und Peter Sloterdijk (Kapitel 4) herangezogen. Da die Rede vom Tod Gottes den Verdacht erweckt, metaphorisch zu sein, werden wir mit Apoptose und Nekrose auch zwei unterschiedliche Metaphern anwenden, um den vorliegenden Sachverhalt zu beschreiben (Kapitel 2). Das letzte Kapitel (5) fragt dann nach den Konsequenzen von Gottes Tod für die heutige Ethik.

Schlüsselwörter

Gott ist tot, Weltalter, Metapher, Metaphorologie, Kosmologie, Ethik, Rückkehr der Religion, Imitatio Christi, Offenbarung, Selbstbehauptung

Abstract

The following essay describes the death of god as unavoidable in a consequent theistic as well as in an atheistic system. To answer the question: how god died, philosophers like Friedrich W. Schelling (chapter 1), Friedrich Nietzsche (chapter 3) und Peter Sloterdijk (chapter 4) were taken into consideration. For the matter of god's death is suggestive of being metaphorical, we use two different metaphors to discuss the issue – apoptosis and necrosis (chapter 2). Finally the last chapter (5) asks for the consequences of god's death concerning nowadays ethics.

Keywords

God is dead, ages of the world, cosmology, metaphor, metaphorology, ethic, resurgence of Religion, imitation of Christ, revelation, self-assertion

1 Einleitung: Schellings Weltalter über die Geburt und den Tod Gottes

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings mehrfach verschriftlichtes und gedrucktes, wenn auch nie vollendetes und publiziertes Werk Die Weltalter[1] darf von allen philosophischen Schriften zwischen der Aufklärung und der Postmoderne gewiss als eines der „rätselvollsten"[2], vielleicht sogar verrücktesten angesehen werden. Mit der in drei Teile eingeteilten Schrift, von der zwischen 1810 und 1827[3] immer nur der erste Teil verfasst wurde, hatte Schelling sich nicht weniger vorgenommen, als dem Leser Auskunft über die „Geburt Gottes"[4] zu erteilen.

Tatsächlich schien dieses Vorhaben dem Autor weniger Schwierigkeiten bereitet zu haben, als die Darstellung aller sich zeitlich daran anschließenden Sachverhalte, da die Erzählung immer wieder vor diesen abbricht. Die

Geburt Gottes wurde von Schelling dagegen ausführlich in populärphilosophischer Form mit Hilfe theosophischer wie naturphilosophischer Termini im ersten Teil der Weltalter beschrieben, der mit der Überschrift Die Vergangenheit versehen ist; die beiden daran anschließenden Teile, zu denen es nie gekommen ist, sollten mit Gegenwart und Zukunft betitelt werden[5].

Während ‚die Vergangenheit' die Geschichte erzählt, wie aus dem Nichts die Gottheit und Trinität gezeugt wird[6] bzw. sich selbst gebiert[7], hätte ‚die Gegenwart' mit der Schöpfung der Welt angesetzt, wie sie in den offenbarenden Urkunden der Urzeit, also der Genesis-Erzählung oder ferner dem Anfang des Johannesevangeliums schon dargestellt worden war. Man darf annehmen, dass ‚die Zukunft' eine epische Erzählung geboten hätte, die nach der Apokalypse und dem Ende der Welt mit dem Eintritt ins Jenseits aufgewartet hätte[8]. Zu einer Verschriftlichung dieser letzten beiden Teile ist es aber nie gekommen. Wie gesagt, schien der Autor mehr Kenntnis von der ‚prägenetischen' Vorwelt gehabt zu haben, als von der Zeit, in der wir jetzt leben und derjenigen, die noch aussteht.

Das schellingsche „System der Zeiten“[9] geht davon aus, dass unser Empfinden von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur ein ‚intrapräsentischer' Eindruck ist, die eigentliche Vergangenheit und Zukunft aber von keinem Menschen (bislang) miterlebt wurde. In der eigentlichen Vergangenheit, in dem Weltalter, in dem Gott geboren wurde, waren wir nicht zugegen, in die eigentliche Zukunft wollen wir erst hinein. Das Ziel des Menschen, der die wahre Tiefe der Zeiten und Weltalter erkannt hat – also derjenige, der weiß, dass sein Zeitempfinden nur ein Bruchteil innerhalb des mittleren Weltalters, das Gegenwart heißt, ist –, ist es, aus seiner Zeit, der falsch empfundenen Gegenwart herauszukommen, um mit der eigentlichen Zukunft, mit der Nachwelt etwas wirklich Neues zu erleben[10].

Die schauderhafte Vorstellung eines jeden Menschen, gleich welchem Glauben er angehört, dass seine individuelle Lebenszeit von der immensen Weltzeit zwischen Big Bang und entropischem Kältetod ‚geschluckt' wird[11], wird bei Schelling noch einmal intensiviert und überboten: Wie die Lebenszeit von der Weltzeit überholt wird, so wird die Weltzeit von der Weltalterzeit eingeholt. Ein heutiger Naturphilosoph am Weltalterprojekt würde sagen[12], es gibt noch ein Weltalter vor dem Big Bang und ein Weltalter nach dem Ende des Universums[13]. So schauderhaft klein die menschliche Lebensspanne in diesem großen Gefüge der Zeiten auch ist, die Weltaltervorstellung bietet zunächst dennoch die Hoffnung auf ein ‚Leben danach', auf ein Neues, jenseits des alltäglichen Zeitverlaufs. Und dieses apokalyptische Jenseits scheint wünschenswert zu sein[14].

Als Schelling mit dem Weltalter-Projekt begann, war er Mitte dreißig und hatte bereits eine mehr als nur steile Karriere in der Philosophie hinter sich. Nachdem er mit Anfang zwanzig durch Goethes Hilfe Professor geworden war, zuvor schon jährlich mehrere sich selbst übertreffende philosophische Systeme formuliert hatte und an seinen diversen Wirkstätten in Deutschland in Kontakt mit allen großen Gelehrten und Künstlern der damaligen Zeit gekommen war, verließ ihn mit den Weltaltern der Drang zur begrifflichen Vollendung.

Alle Weltalter-Entwürfe enden chronologisch nach der ausführlich dargestellten Geburt Gottes und vor der Schöpfung der Welt und des Menschen. Wie in allen Systemen des Deutschen Idealismus, gleich ob sie von Fichte oder von Hegel geschrieben wurden, gab es immer wieder Probleme bei spezifischen Übergängen innerhalb der Philosophie, die kein Autor lösen konnte[15]. Obgleich auch die verschiedenen Weltalter-Entwürfe immer wieder am selben Übergangspunkt der Erzählung abbrachen und Schelling die Fragmente zu Lebzeiten nicht veröffentlichte, blieben sie dennoch ein Mysterium, das die philosophischen Erben Schellings nie

losließ: 1850 veröffentlichte Karl Christan Planck, der Neffe des berühmten Nobelpreisträgers, seine eigene ‚Weltalter‘-Schrift, die Schellings Projekt fortsetzte. Und ab dem Anfang des 20. Jahrhunderts werden dann Franz Rosenzweig in seinem Stern der Erlösung, Ernst Jünger in seiner Zeitmauer-Schrift und Levinas an verschiedenen Stellen in seinem Gesamtwerk Schellings unvollendetes Projekt fortführen[16]. An namhaften Kommentatoren der im Nachlass veröffentlichten Schelling-Schrift sind heutzutage besonders Jürgen Habermas[17] und nicht zuletzt Slavoj Žižek[18] zu nennen.

Obgleich es in Folge der europäischen Aufklärung verrückt erscheint, solche Themen wie die Beschreibung der Vor- und Nachwelt und der Geburt Gottes aufzugreifen, findet dennoch die Schrift bis heute Rezipienten; unter Theisten wie Atheisten, Obskuranten und Aufklärern gleichermaßen. Schelling selbst muss schon ab 1806 eine Wendung vom Atheismus zum Theismus vollzogen haben[19], die bis zur sogenannten Freiheitsschrift (1809) immer deutlicher wurde. Während der junge Schelling noch am 4. Februar 1795 an Hegel schrieb: „mithin giebt es keinen persönlichen Gott […]“[20], so lautet eine Formulierung in den Weltaltern von 1811: „Es ist so nothwendig anzuerkennen als die Persönlichkeit Gottes.“[21]

Während der Atheismus die Persönlichkeit Gottes, nicht aber die Existenz eines höchsten, vielleicht eher mechanistischen Prinzips bezweifelt, das unter Umständen auch den Namen Gott verliehen bekommt, so ist der Theismus die Lehre von einem notwendig persönlichen, also schon beinahe menschenähnlichen Wesen, das Gott genannt wird. Die menschenähnliche Natur Gottes wurde vom Theismus seit dem Urchristentum besonders aus Gen 1,26 induziert: Wenn Gott den Menschen nach seinem Bilde gemacht hat, also als imago Dei, dann muss man auch vom Nachbild auf das Urbild schließen können. Der Schluss von dem Geschöpften auf den Schöpfer wird besonders in der Patristik durch Gregor von Nyssa entwickelt[22] und findet sich auch noch bei Schelling wieder[23].

Somit könnte man zunächst sagen, dass die Arbeitshypothese der schellingschen Weltalter der Theismus ist, also die Persönlichkeit Gottes, die sich beispielweise in der Forderung, „alles so menschlich und natürlich zu nehmen als möglich“[24] ausdrückt und damit auch als ein Methodenangebot formuliert wird. Erst durch die Arbeitshypothese des Theismus kann dann der Analogieschluss eingeführt und methodisch gerechtfertigt werden, so dass deutlich wird, dass Schelling als angeblicher Mitwisser Gottes[25] nicht nur eine frei erfundene und damit dogmatische Erzählung anführt, sondern von dieser Geschichte aufgrund der Analogie zwischen menschlichem und göttlichem Leben zu berichten weiß[26]: Wenn Gott eine Person ist wie wir, dann müssen wir als Personen alle eine Mitwisserschaft Gottes besitzen.

Ausführliche Ansätze zu dieser Analogie finden sich bereits in der Weltalter-Fassung von 1811, wenn der Autor beispielsweise die Zeugung der Dichter und Künstler mit der Zeugung Gottes parallelisiert[27]: Im schöpferischen Akt des Menschen lässt sich die ursprüngliche Tat Gottes verstehen. Auch im Weltalter-Fragment von 1814 oder 1815, dem sogenannten Bruchstück, wird der Analogieschluss noch deutlich: Der Mensch als Mikrokosmos entspricht seinem Wesen nach dem Makrokosmos[28]; und die Analogie bei der Geburt zeigt sich beispielsweise im Leiden und der Qual, die sowohl der Mensch als auch Gott erfährt[29], wie auch in der ursprünglichen Einsamkeit und Traurigkeit beider[30].

Aufgrund des Analogieschlusses lassen sich zwei Lesarten der Weltalter vertreten, die den verrückten oder wahnsinnigen Anschein der Schriften ein wenig relativieren: 1) Wenn Schelling von der Geburt Gottes spricht, skizziert er indirekt nichts anderes als die Geburt des Menschen oder das Faktum der Geburt (des Lebens)

schlechthin: „Der Proceß, den wir zu beschreiben unternehmen, ist auch der Proceß des Menschen"[31]. 2) Wenn Schelling die Entwicklung des persönlichen Lebens schlechthin von der Geburt angefangen beschreibt, dann versucht er die Entwicklung vom Unbewussten zum Bewussten nachzuvollziehen[32]. Im ersten Fall sind die Weltalter demzufolge nichts anderes als ein Beitrag zur Gynäkologie, im zweiten Fall nichts anderes als ein Beitrag zur Psychoanalyse[33].

Besonders mit der ersten analogischen Lesart kann die ganze Schrift und die Rede über die „Geburt Gottes" im vollen Sinn des Wortes ‚metaphorisch' verstanden werden, insofern ‚μετα-φέρειν' ursprünglich nichts anderes bedeutet als ‚über-tragen': Die unbewusste Geburt und Frühentwicklung des Menschen wird auf die Zeit vor der Entstehung der Welt übertragen, um diese zu erklären. Diese metaphorische Lesart sollte insofern nicht ganz unbekannt sein, da man bei vielen postaufklärerischen Autoren eine weitere metaphorische Lektüre nahezu ‚a priori' veranschlagt, sobald dort beispielsweise vom „Tod Gottes" gesprochen wird – namentlich bei Jean Paul, Heinrich Heine, Friedrich Nietzsche oder ferner Martin Heidegger[34]. Dabei gehen viele Interpretationen mit dem Vorverständnis an diese Schriften, dass die jeweiligen Autoren Atheisten oder sogar Nihilisten waren, und daher, wenn sie vom Tod Gottes sprechen, keinen wirklich-realen Tod eines höheren Urwesens annehmen, sondern den Begriff des Todes nur aus der eigenen transzendentalen Erfahrungswelt auf die fremde und transzendente Glaubenswelt übertragen. Der Begriff wird dann nicht einfach zur Metapher, sondern zur absoluten Metapher, d. h. nicht zu einer Hilfskonstruktion, um den Absolutismus des Unbewussten zu kompensieren, sondern zu einem rhetorischen Mittel, um in einer metaphysischen Sprechweise den Transzendenzverlust des Menschen zu umschreiben.

Gleich ob man Schelling nun als Theisten oder Atheisten liest[35], die Weltalter rein metaphorisch oder als tatsächliche Erzählung versteht, so ist dennoch klar, dass bei Vollendung des Werks die Thematisierung vom Tod Gottes nicht ausgeblieben wäre. Jedes der drei Weltalter (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) beheimatet wiederum die Zeitabfolge im Kleinen (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft)[36]. Während die Pränataldiagnostik Schellings im Vergangenheitsbuch die Vergangenheit und Gegenwart Gottes dargestellt hat[37], so hätte es auch eine Zukunft innerhalb der Zukunft geben müssen, die – wenn die Spekulation über diese tatsächlich ungeschriebene Lehre erlaubt ist – von der Zeit nach dem Leben Gottes hätte berichten müssen. Salopp gesagt: Das protologische Weihnachtsfest verlangt einen eschatologischen Karfreitag. Der Tod Gottes ist also nur die Folgerung eines konsequent zu Ende gedachten Theismus: Wenn der Mensch das Abbild Gottes ist, dann muss auch das Urbild in längst geschehener Vergangenheit geboren worden sein, leben und mit Gewissheit auch irgendwann in fernster Zukunft sterben[38].

„Kein Leben ist ohne gleichzeitiges Sterben."[39] „Kein Leben u[nd] Werden u[nd] sich Bewegen ist ohne Anfang u[nd] Ende. Also auch nicht das Leben Gottes, ja Gott selbst sofern er ein Leben ist."[40]

Wo mit einer divinatorischen Natalität begonnen wird, muss irgendwann eine ebensolche Mortalität folgen. Die Weltalterzeit offenbart sich zuletzt also doch als eine Lebenszeit, auch wenn es unter Umständen die längste von allen ist. Unsere menschliche Lebenszeit fällt nicht nur innerhalb der Weltzeit zwischen Big Bang und entropischem Kältetod, sondern diese beiden, die Weltzeit begrenzenden Ereignisse liegen innerhalb der Weltalterzeit, die die lange, aber nicht ewig-unendliche Lebenszeit Gottes ist[41].

2 Apoptose und Nekrose als Leitmetaphern unserer Untersuchung

Wir haben gesehen, dass die Rede vom Tod Gottes für ein theistisches System genauso plausibel ist wie innerhalb eines atheistischen Systems, das nur rein metaphorisch über den Tod Gottes sprechen kann, weil es die Existenz eines zuvor lebenden Gott sowieso bereits ausgeschlossen hat. Während der Theismus sich der Metaphern von der Geburt und dem Tod Gottes bedienen muss, weil er jeweils ein unbewusstes wie unbegreifliches Geschehen zu erklären versucht, so wird dieselbe Rede im Atheismus zur absoluten Metapher, weil von der Voraussetzung ausgegangen wird, dass es eine wirkliche Geburt, ein wirkliches Leben und einen wirklichen Tod Gottes nie gegeben hat und geben wird. Wenn Schelling nun von den Geburtswehen Gottes spricht, bedient er sich darüber hinaus naturphilosophischer Termini wie die der Expansion und Kontraktion[42], Ausdehnung und Zusammenziehung[43] oder explizit kardiologisch der Diastole und Systole[44].

Tatsächlich scheinen die abstrakten Begriffe Expansion und Kontraktion durchaus tauglich, um einen initiierenden oder finiten Prozess zu skizzieren, lässt sich doch noch heute mit expandierendem Druck und kontrahierender Gravitation besonders die Entstehung fester Materie im Universum beschreiben[45]. Über die Astrophysik hinaus bedienen sich die medizinische Physiologie und Pathologie einer ähnlichen Ausdrucksweise, wenn sie den Zelltod als Apoptose oder Nekrose beschreiben.

In der Medizin bezeichnet der Ausdruck Apoptose (griech. Abfallen/Abtropfen) den programmierten, also vom Körper selbst eingeleiteten Zelltod, eine Art ‚Selbstmordprogramm‘ der einzelnen Zelle. Dieses Apoptoseprogramm kann durch verschiedene Faktoren eingeleitet werden: einerseits durch den Mangel an Wachstumsfaktoren, Hormonen und/oder anderen Überlebenssignalen, z. B. im Rahmen der Embryonalentwicklung, andererseits zur Beseitigung von Zellen mit DNA-Schäden, die nicht mehr durch zelluläre Reparaturprozesse wiederhergestellt werden können. So sorgt der Apoptoseweg dafür, dass ein Gleichgewicht zwischen Zellvermehrung[46] und Zellsterben herrscht, es also nicht zu einer unkontrollierten Zellvermehrung wie beispielsweise bei einer Krebserkrankung kommt.

Bei der Apoptose kommt es zu einer Zellschrumpfung, die Zelle löst sich aus dem Zellverband heraus – dies wird durch eine Signalkaskade auf zellulärer Ebene eingeleitet. Im Inneren der Zelle werden der Zellkern, die DNA und die Zellorganellen enzymatisch fragmentiert, d. h. in kleine Teile gespalten und in kleine „Bündel“ verpackt. Am Ende des Vorganges wird der gesamte ‚Zellmüll‘ durch Phagozytose[47] beseitigt – die Zelle ist ohne Entzündungsreaktion abgestorben.

Im Gegensatz dazu steht die Nekrose, das unkontrollierte Absterben einer Zelle durch eine irreversible Schädigung, z. B. durch Hypoxie (Sauerstoffmangel innerhalb der Zelle) oder die Einwirkung von physikalischen oder chemischen Noxen von außerhalb der Zelle. Die Zellnekrose geht üblicherweise mit einer Zellschwellung, die auch die Zellorganellen betrifft, und Schrumpfung und Auflösung des Zellkerns (Kernpyknose und Karyolyse) einher. Dann folgt die Zerstörung der Zellmembranen und Zellorganellen, wodurch es natürlich auch zu einem Austritt von Enzymen und chemotaktisch wirksamen (also entzündungsfördende Zellen anlokkenden) Zellkomponenten kommt, die normalerweise die Zelle nicht verlassen.

Der Körper reagiert auf diese Vorgänge mit einer Aktivierung des Immunsystems – also einer Abwehrreaktion des Körpers gegen seine eigenen Bestandteile. In einigen Fällen kann der Körper eine drohende Zellnekrose bemerken und noch rechtzeitig das Apoptoseprogramm einleiten, z. B. können durch Ischämie[48] geschädigte Zellen ein Signal aussenden, das die Apoptose einleitet, noch bevor durch nekrotische Zellschädigung entzün-

dungsauslösende Faktoren austreten. Ebenfalls können Apoptose- und Nekroseareale nebeneinander liegen, wie es z.B. bei Organschäden durch Infarkte oft der Fall ist.

Es wäre ein wahrscheinlich zu gewagtes Unterfangen, wollte man aus den fragmentarischen Bruchstücken Schellings Schlüsse auf die eigentliche Zukunft ziehen und damit den Tod Gottes mit Hilfe der beiden nun beschrieben Begriffe (re-)konstruieren[49]. Was uns daher zunächst von Schelling bleibt, ist das dualistische Beschreibungsprinzip, das sich – auf den Tod Gottes bezogen – in den Metaphern Apoptose und Nekrose ausdrücken könnte. (Inwiefern die beiden zellbiologischen bzw. histologischen Begriffe Gott zugeordnet werden können, wird erst das Kapitel 4 zeigen.) Bleiben wir daher allein bei Schellings adäquater Beschreibungsmethode, die wir allgemein (Ausdehnung/Zusammenziehung) herausgearbeitet haben – und am Beispiel des Todes nun konkretisiert haben (Nekrose/Apoptose) – und untersuchen damit das Phänomen von Gottes Tod bei Autoren in der historischen Nachfolge Schellings.

Da wir von der These ausgehen, dass die Beantwortung einer metaphorischen Frage bzw. einer Frage, die nur mithilfe von Metaphern überhaupt gestellt werden kann, auch nur metaphorisch gelingen kann, haben wir uns dazu entschieden, die medizinischen Begriffe Nekrose und Apoptose in die Philosophie zu übertragen. Sie sollen uns schließlich helfen, die konkrete Frage zu beantworten: Wie ist Gott gestorben? (siehe Kapitel 3 und 4) und welche Implikationen hat der Tod Gottes für die Psychosomatik und Ethik? (Kapitel 5)

3 Nietzsches theologischer Karfreitag

Die Tradition, über den Tod Gottes zu sprechen, ist ebenso alt wie der Protestantismus selbst. Durch die Konkordienformel ist die luthersche Formulierung „Deus ipse mortuus est“, die Hegel der Philosophie überliefert hat, tief in der christlichen Konfession verwurzelt[50]. Wenn der protestantische Pfarrerssohn Friedrich Wilhelm Nietzsche die Formulierung in den achtziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts wieder aufgreift und zur Popularität, ja zum Leitwort des sich schon ankündigenden neuen Jahrhunderts erhebt[51], dann ist das Wort vom Tod Gottes ebenso wenig auf das historisch-christologische wie auf das spekulativ-eschatologische Karfreitagsgeschehen bezogen[52], sondern einerseits rein theologisch – d. h. es geht nur um den Gottvater hier und jetzt – und andererseits charakterisiert als das „größte neuere Ereignis“, das erst beginnt „seine Schatten über Europa zu werfen“[53].

Diese nietzscheanischen vom Ereignis handelnden Beiträge zur Philosophie aus dem Beginn des fünften Buchs der Fröhlichen Wissenschaft zeigen deutlich, dass die Rede vom Tod Gottes auf das Christentum und dessen Glaubensinhalt bezogen ist. Auch wenn der hier angesprochene Aphorismus 343 keinen Hinweis darauf gibt, ob mit der Formulierung, dass der „‚alte Gott todt‘ ist“ auch ein Todesumstand mitgedacht werden muss, so scheint zumindest der Hinweis auf die damit einhergehenden Gefühle wie „Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung“[54] doch Ähnliches auszulösen wie die christologische Ostererzählung, mit dem Unterschied, dass anstelle des alten Gottes – so verkündet zumindest Zarathustra – höchstens der höhere Mensch bzw. Übermensch aufersteht[55].

Dieser Übermensch hat nicht den Kreuzestod erlitten, sondern höchstens den Schlummer innerhalb einer gewollten Gleichheit vor Gott (nach Röm 2,11; Gal 3,28; Jak 2) erfahren, die mit dem Tod Gottes endet, da dieser den Referenzpunkt (und damit das Maß) von quantitativer Gleichheit aller Nicht-Gottgleichen untereinander und qualitativer Ungleichheit aller zu ihm darstellte. Nach hegelscher Manier wird mit Aufkommen des

großen Ereignisses nun erkannt, dass die Qualität in der Quantität enthalten ist, so dass sich die Ungleichheit nun in dieser einstellt. D. h. der Mensch erkennt sein Potential und seinen Willen, sich von der vereinheitlichten Herde und dem angepassten Pöbel loszusagen.

Lassen wir das bislang Gesagte in einer gegenüberstellenden und vergleichenden Darstellung noch einmal Revue passieren: Während gute fünfzig Jahre nach Nietzsches Tod bei Ernst Bloch der utopische Sinn des Menschen erst durch den Jahwe-Mythos geweckt wird[56], ist bei Nietzsche der Mythos des alten Gottes der Grund für den europäischen Menschenschlummer. Die Utopie tritt für den Wanderer von Sils-Maria erst dann ein, wenn Gott und der damit einhergehende Mythos gestorben sind. Wenn aber mit dem Tod Gottes die Möglichkeit eines utopischen Geschehens oder einer Praxis durch den höheren Menschen generell übrig bleibt, so deutet dies auf eine radikal andere Verortung des Ereignisses als noch bei Schelling hin. Der Tod Gottes und die Auferstehung des Übermenschen aus den Massen bedeuten eine Verkehrung der Zeiten, insofern das Ende der Weltalterzeit nun in einige quantitative Lebenszeiten eingebettet wird. Während noch bei Schelling das theistische Ereignis vom Tod Gottes am Ende der Weltalterzeit erfolgte, das ausdrücklich nach der humanen Lebenszeit und kosmischen Weltzeit angesetzt wurde, so ist hier nun schon das Aussprechen der frohen Botschaft das Indiz, dass der Tod Gottes als Ende der göttlichen Lebenszeit innerhalb der Lebensspanne einer menschlichen Generation fällt, die damit die Möglichkeit besitzt, eine neue Qualität aus sich selbst heraus zu erschaffen. Zwar ist es durchaus möglich, dass die göttliche Lebenszeit immer noch die größte Lebenszeit bleibt[57], aber ihr Ende fällt nicht in eine ferne, wenn auch eigentliche Zukunft, sondern in die mit Menschen belebte Weltzeit. Die Weltalterzeit ist bei Nietzsche die erste vollkommen zu Ende gehende Zeit, da die Menschheit und die Welt länger existieren als Gott. Gott ist gestorben, dann stirbt der Mensch und dann die Welt[58]. Wie aber ist nun der Gott Nietzsches gestorben?

Der histopathologische Befund in der Fröhlichen Wissenschaft 125 gestattet wohl die Nekrose-Metapher auf höchster makroskopischer Ebene zu benutzen. Nietzsche schildert uns Lesern[59], wie der ‚tolle Mensch‘ am „hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: ‚Ich suche Gott! Ich suche Gott!‘“[60] Die Situation erinnert an das antike Appetenzdrama bei Diogenes Laertius, der von seinen Namensvetter Diogenes von Sinope berichtet, er habe bei helllichtem Tage auf dem Marktplatz und mit einer entzündeten Laterne bewaffnet nach Menschen gesucht (Diog. Laert. VI, 41,6f.).

Während das quaero-homines bei Diogenes aber als performativer Kynismus bewertet werden muss und die überlieferte Anekdote damit endet, ist Nietzsches quaero-Deum-Aphorismus der Anfang einer tiefergehenden Kulturanalyse im Zeitalter selbstverschuldeter Gottlosigkeit[61]. Unter den Atheisten auf dem Marktplatz bricht Spott über den verlorengegangenen Gott aus, bis der tolle Mensch das eigene Suchen als rhetorisch-künstlerischen Akt entlarvt:

„‚Wohin ist Gott?‘ rief er, ‚ich will es euch sagen! Wir haben ihn getödtet – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder!‘“ „Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet […].“[62]

Die gute Laune auf dem Kaufplatz verstummt, noch während der tolle Mensch mit seiner Deklaration endet – ein Zeichen, dass die Lehre zu früh kommt, hätte der Umschlag zwischen Freude und Schweigen bei solch einer Botschaft doch genau umgekehrt erfolgen müssen. Dass Gott aber von uns („Wir haben ihn getödtet – ihr und ich!“) und „unter unseren Messern“ getötet wurde und nun obendrein verwest[63], ist nicht nur ein

Zeichen eines Theismus – unentschieden, ob er real, fiktiv, metaphorisch oder nur hypothetisch ist –, sondern auch Zeichen eines nekrotischen Prozesses: Gott ist nicht an Altersschwäche gestorben, sondern durch äußere Einwirkung. Der medizinische Befund verlangt also ein – im vollen Sinn des Wortes – forensisches Gutachten.

Dagegen könnte die Aussage des Teufels im Zarathustra-Kapitel Von den Mitleidigen stehen, der zu Zarathustra spricht: „‚Gott ist tot; an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben.'"[64] Zwar könnte auch hier der Mensch eine Mitschuld am Tod Gottes tragen, insofern das Leiden des Menschen nicht von Gott zugelassen, sondern vom Menschen selbst verursacht wurde, so dass Gott an diesen Taten mitleidend starb[65], aber der vom Teufel angesprochene Prozess klingt nicht wie in der Fröhlichen Wissenschaft nach einer vorsätzlichen Tötung, bei der evtl. sogar Messer ‚im Spiel waren'. Ein extrinsischer Einfluss wird erst wieder deutlich, wenn Zarathustra im Tal, das die Hirten „Schlangen-Tod" nennen, auf den hässlichsten Menschen trifft, der von Zarathustra zunächst als „Mörder Gottes" erkannt wird. Dieser erklärt, er habe Gott getötet, weil er den omnipräsenten Voyeur, der alles sah und alles mitleiden wollte[66], nicht ertragen konnte[67]. Der Gottesmord des hässlichsten Menschen relativiert sich aber im weiteren Verlauf der Handlung, insofern dieser mit den anderen Gästen, die sich in Zarathustras Höhle eingefunden haben, einen Esel anbeten. So sagt einer der Anwesenden zum Gastgeber, auf die Ersatzhandlung angesprochen:

„‚Der alte Gott lebt wieder, oh Zarathustra, du magst reden, was du willst. Der hässlichste Mensch ist an Allem schuld: der hat ihn wieder auferweckt. Und wenn er sagt, dass er ihn einst getödtet habe: Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorurtheil.'"[68]

Nietzsches Diagnostik in der Fröhlichen Wissenschaft scheint also durch die Zarathustra-Erzählung nicht angetastet zu werden: Nicht der hässlichste Mensch hat Gott endgültig ermordet, „Wir haben ihn getödtet – ihr und ich!"

4 Sloterdijk als Histologe und Immunologe

Um die letzte Jahrtausendwende lieferte besonders Peter Sloterdijk in seiner Sphären-Trilogie einen beeindruckenden Beitrag zum Tod Gottes und legitimiert darüber hinaus auch unsere Nekrose/Apoptose-Metaphorik in Bezug auf das höchste aller Immunsysteme. Während Zarathustra allein – höchstens noch mit seinen Tiergefährten unterwegs – am Ende von Nietzsches literarischem Hauptwerk die Menschen hinter sich lässt, ist es eines von Sloterdijks Zielen, zu zeigen, dass die menschliche Einsamkeit rein illusorisch ist, da seine ‚erotische Medientheorie' davon ausgeht, dass das menschliche Dasein sich immer zu einem Anderen hin übertragen will: „Es möge sich fernhalten", so der Leitspruch zum dreibändigen Opus magnum, „wer unwillig ist, die Übertragung zu loben und die Einsamkeit zu widerlegen."[69]

Anhand der Sphären-Metapher beschreibt der Philosoph im ersten Band die ontogenetische Entwicklungsgeschichte des Menschen als ‚Blase', überträgt diese im zweiten Band unter dem Stichwort ‚Globen' auf die Phylogenese und entwickelt daraus im dritten Buch, das den Untertitel ‚Schäume' trägt, eine pluralistische und herrschaftsfreie Beschreibungstheorie moderner Lebensräume und -gewohnheiten.

Blasen, Globen und Schäume sind Sphärenformen von unterschiedlicher Größe, Struktur und Funktion. Die Schaummetapher[70] verschmilzt dabei mit dem Zellenbegriff, der ursprünglich aus dem geisteswissenschaftli-

chen Untersuchungsfeld der Religion in die Biologie von Robert Hooke 1665 metaphorisiert wurde[71]: Streng genommen wird das Wort ‚Zelle‘ in der Biologie folglich metaphorisch verwendet, während es in der Philosophie und Architektur ein reiner Begriff bleibt – obgleich bei Philosophen wie Sloterdijk auch die metaphorische Konnotation der Biologie deutlich anklingt. Schäume bestehen aus solchen Zellen, können aber gleichzeitig als „Blasen-Agglomerationen“[72] angesehen werden. D. h. eigenständige Vitaleinheiten (Mikrosphären) haben Sloterdijks Theorie zufolge entweder den Namen ‚Blase‘ oder ‚Zelle‘, wobei bedacht werden muss, dass solche kleinsten Einheiten entsprechend der These, dass die Einsamkeit illusorisch ist, mindestens als Dual auftauchen[73].

Durch die Gleichsetzung der (Mikro-)Sphärenmetapher mit den histologisch-elementaren Vitaleinheit legitimiert sich die Rede von den Immunsystemen, die Sloterdijk schon im ersten Band angeführt hatte: Menschen sind nicht nur Mikrosphären, die ein Immunsystem besitzen, sondern die Immunsysteme bilden müssen, um leben und überleben zu können. „Was man Immunsysteme nennt, sind angeborene oder institutionalisierte Antworten auf Verletzungen.“[74]

Unter den kulturellen Abwehrmechanismen der phylogenetischen Entwicklungsgeschichte des Menschen tritt bei den frühen Hochkulturen zuerst die Stadtmauer auf, die die Invasion feindlicher Stressoren und damit „typisch erwartbare Verletzungen“[75] des Kollektivs neutralisieren soll. Sie ist die gigantische Fortsetzung des archaischen Abrundungstriebs der Menschen[76], „Innenwelten der Selbstrundung“ aufzusuchen oder zu produzieren wie beispielsweise die Höhle, das Iglu, der innenhaft zentrierte Platz, das Runddorf usw., wobei „das Prädikat ‚rund‘ zunächst eine prägeometrische, raumpsychologische, vage immunologische Qualität ausdrückt“[77].

Da die „Kämpfe um die Erhaltung und Ausdehnung von Sphären“ den „dramatischen Kern der Gattungsgeschichte und ihr Kontinuitätsprinzip zugleich bilden“[78], entwickeln antike Megacities wie Jericho, Uruk, Babylon, Ninive oder auch Athen eine meterhohe Stadtmauer als immunologischen Inklusionsraum, um den „Anspruch auf Wahrheit, Gültigkeit, Dauer“ erhalten und durchsetzen zu können[79].

Dass die Stadtmauer als sphärologisches Immunsystem par excellence aber zu klein und zu unsicher ist, wird an der Entwicklung deutlich, die Sloterdijk am Beispiel Athens aufzeigt; und mit diesem Beispiel schafft es der Autor, seine beiden selbsternannten Schutzpatrone Hans Blumenberg und besonders Alexandre Koyré in eine Entwicklungsgeschichte einzubeziehen, miteinander zu verbinden und weiterzudenken[80].

In Annäherung an den historischen Materialismus schließt Sloterdijk aber zunächst von der soziohistorischen Praxis, d. h. dem Antagonismus der politisch-gesellschaftlichen Triebkräfte auf die Entstehung der platonischen Theorie, ja man könnte sagen der abendländischen Philosophie schlechthin: Nach der Auflösung des attischen Seebundes und der Niederlage Athens im Peloponnesischen Krieg mussten die Athener erkennen, dass das murale Immunsystem ‚Stadt‘ nicht mehr die nötigen Inklusionsräume in Anbetracht der beständigen exosphärischen Aggressoren bieten konnte.

Während bei Hegel die Versklavung des Menschen – konkret sloterdijkisch gesprochen: „Wenn die Perser deine Verwandten auslöschen oder wenn mazedonische Seeräuber dich auf einem Sklavenmarkt verkaufen, ja auch wenn skytische Reiter dich auf kleiner Flamme rösten […]“[81] – den Rückzug in einen sich zumindest in Gedanken frei wissende Stoizismus hervorruft, der sich dann zu einem unglücklichen Bewusstsein

transformiert, das sich immer als getrennt von seiner angebeteten Gottheit versteht[82], ist Sloterdijks scheinbar postulierter ‚Rückzug ins Private' in Wahrheit eine Flucht nach vorn, zur Welt und nicht ins Innere. Während Hegels versklavter Stoizist erst nach langer Durststrecke in der Entwicklungsgeschichte wieder in unscheinbarer Form der „antiken" bzw. „wesenslosen Tugend" auftaucht[83], entwickelt sich aus dem scheinbaren Stoizismus Sloterdijks ein Weltbild, das die gesamte europäische Menschheitsgeschichte bis zur Moderne prägt.

Die platonische Philosophie und die athenische Akademie sind keine Ausprägungen eines unglücklichen, sondern vielmehr eines glücklichen Bewusstseins[84], das sich nicht stets getrennt, sondern in seinen Gott involviert weiß. Dieser Gott integriert sämtliche Mikrosphären und sogar die ganze Welt in sich als größte Zelle, als eine kugelförmige Sphäre, die alle „prägeometrische[n], psychokosmologische[n] Umrisse" hinter sich lässt[85] und alles Eingegliederte überschaut[86], wie es Nietzsches hässlichster Mensch beklagte.

So vollzieht sich in der platonischen Schule, ausgelöst durch die Erschütterung der griechischen Polis, im Übergang vom fünften zum vierten vorchristlichen Jahrhundert der „Umbau der Stadt zur kosmologischen Kugel"[87], der durch Aristoteles weiter gestützt wird, indem dieser mithilfe des Elements ‚Äther' den Beweis erbringt, dass dem kosmischen Himmelsgewölbe dieselbe geometrische Form verliehen wurde wie dem Gott Platons[88]. Der aristotelische Schalenkosmos umschließt die in der Mitte des runden Gebildes befindliche Erde, wodurch dem ptolemäischen Geozentrismus die Rahmenbedingungen geschaffen wurden. Sämtliche Eigenschaften des neuen inkludierenden Immunsystems ‚Gott' konnten so – zum Teil wahrscheinlich wegen der Konformität zum alttestamentarischen Weltbild, wie beispielsweise in Ps. 139[89] – in den ersten Jahrhunderten nach Christus von platonisch beeinflussten Theologen in die eigene Religion übernommen werden, auch wenn sich – so betonen Sloterdijk und Koyré zu Recht – das philosophische und das religiöse Modell dadurch fundamental unterscheiden, dass diese die Kugelwelt nicht identisch mit der Gottessphäre verstanden, auch wenn die Harmonisierung beider Modelle erwünscht war und immer wieder versucht wurde[90]. Platonikern, Aristotelikern und Christen ermöglichte aber die immense kugelgestaltige Gottes- oder Kosmosform ein Gefühl von Schutz und Sicherheit zu geben, so dass der Gott oder der Kosmos zu einer Stadt wurden, „in deren unverletzlichen Mauern die Sterblichen ihr Dasein fristeten."[91]

Mit Blick auf die phylogenetische Entwicklungsgeschichte Sloterdijks dürfte jetzt schon deutlich sein, dass der altlutherische Ausspruch „Deus ipse mortuus est" oder die verkürzte nietzscheanische Formulierung „Gott ist tot!" nun auch mit dem unausgesprochenen Satz „Die Kugel ist tot!" paraphrasiert werden kann. Der Tod Gottes oder der Kugel tritt aber erst in Folge eines langen Krankheitsverlaufes ein, der selbst wiederum durch eine immer stärkere Immunisierung des Abwehrmechanismus ausgelöst wurde.

Der Beginn dieser Krankheit zum Tode erfolgte laut Sloterdijk in der hoch- und spätmittelalterlichen Theologie[92], die versuchte, statt eines statischen Gottes, Gott und damit die schützende Sphäre als unendlich zu denken[93]. Das erste Symptom war eine drastische Entzündungsreaktion durch die erfolgte Infinitismusimpfung. Wenn die schützenden Grenzen der allesumgebenden Monosphäre sich dem annähernden Denken proportional entzieht, dann ist das Schützende faktisch aufgelöst – dem stimmt auch Schelling zu[94]. Denn, wie sollen Grenzen Schutz vermitteln, wenn sie niemals da sind, wo sie vermutet und vor allem gebraucht werden[95]?

Der Tod setzte aber nicht allein in Folge dieses nekrotischen Prozesses der Gotteszelle ein, sondern wurde vor allem durch die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse Kopernikus' und Galileis begünstigt. Durch den Über-

gang vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild in der Neuzeit wurde der Gedanke, dass Gott die schützende Peripherie am Firmament ist, unmöglich gemacht.

In Anbetracht dieser makroskopischen Entwicklungsgeschichte immer höherer Immunsysteme in der Menschheitsgeschichte bekommt die Deklaration vom Tod Gottes in Nietzsches Fröhlicher Wissenschaft eine neue Färbung. Während bei Schelling das Karfreitagsgeschehen eschatologisch-spekulativ geahndet werden sollte, und es auch bei Nietzsche seinen lutherisch-christologischen Anspruch insofern einbüßte, als dass nicht der Gottessohn, sondern der theistische Gottesvater gemeint schien (theologischer Karfreitag), so wird anhand von Sloterdijks Erzählung die Rede vom Tod Gottes zu einem „kosmologischen Karfreitag“[96].

Die von uns in Kapitel 3 ausgesparten Teile der Deklaration des tollen Menschen stützen diese Lesart, spricht Nietzsche hier in nahezu eindeutiger Metaphorik von dem Verlust der Endlichkeit und der scheinbaren Unendlichkeit, vom Untergang des statischen Schalenkomos, von der Beraubung sämtlicher Orientierung, von dem existentiellen Gefühl der Entbergung und Ausgesetztheit und nimmt einen entropischen Kältetod in Folge fehlender Sonneneinstrahlung vorweg[97]. Der nekrotische Prozess, der mit der Rede vom Tod Gottes endet, handelt somit „vom Sinn des Verlusts der kosmischen Peripherie, vom Zusammenbruch des metaphysischen Immunsystems“[98]. Nietzsche entpuppt sich damit als der philosophische Arzt, der den Totenschein Gottes mit reichlicher Verspätung ausstellt, und es scheint, als hätte es Sloterdijk und ferner Koyré[99] als Zweitgutachter bedurft, um die festgestellte Todesursache im Zusammenhang des Krankheitsverlaufs noch einmal aktengerecht neu zu formulieren – ein Zeichen dafür, dass auch das philosophische Attest meistens ungenau ist, wenn es nur das einzelne philosophische Symptom ohne Rücksicht auf die gesamte Krankheits- oder Genesungsgeschichte untersucht, sich also gegen eine ganzheitliche Philosophie prinzipiell versperrt.

5 Die Nekrose Gottes – Psychosomatische und ethische Folgerungen

Philosophisch gesprochen ist Psychosomatik die Erforschung des Idealismus-Realismus-Übergangsfeldes. Dabei ist gewöhnlich das Übergangsfeld innerhalb eines σῶμα gemeint, so dass die Frage nach einer interpersonalen Psychosomatik gar nicht erst auftritt. Ein sympathischer Bezug des Fremdpsychischen auf den eigenen Leib wäre nur innerhalb der „prosaischen Welt“, also bis zum 16. Jahrhundert denkbar, wie Foucault sagt, da bis dato ein „ideal-realer Anstoß“[100] zwischen topologisch separierten Entitäten angenommen wurde[101]. Die Erforschung einer idealen Weltanschauung des Menschen auf das realen σῶμα Gottes wäre aber bis zum Ende der prosaischen Welt auch gar nicht die Aufgabe einer interpersonalen Psychosomatik gewesen, weil die Person des Menschen keine außerhalb Gottes existierende Fremdpsyche ist, sondern innerhalb des Körpers Gottes integriert ist. Mensch und Gott bilden also zusammen einen (Welt-)Leib. In Anbetracht der sloterdijkschen Untersuchung ist folglich klar, dass der Tod Gottes ein Fall für die (innerpersonale) Psychosomatik ist, da die idealistische Weltanschauung des Spätmittelalters und der neuzeitlichen Naturphilosophie einen ‚nekrotischen‘ Prozess in Gang gebracht haben, an dessen Ende der körperliche Tod Gottes steht.

Was in unserem gesamten Essay bislang sehr frei und metaphorisch ausgedrückt worden ist, lässt sich aber auf konkrete Fragen übertragen, die gerade unser Zeitalter beschäftigen: Ist es unsere naturwissenschaftliche Mentalität, die die Vorstellung an einen realexistierenden Gott unmöglich gemacht hat? Stirbt Gott, wenn der psychische Glaube an ihn versiegt? Und stirbt nicht nur Gott als realexistierende Person in körperlicher Form, sondern auch die gesellschaftliche Handlungs- und damit Erscheinungsweise eines Gottglaubens genannt Religion?

Bedient man sich noch einmal des übertriebenen Psychosomatik-Begriffs, so werden diese Fragen konkret: War es der Idealismus Giordano Brunos oder die Psyche der Cartesianer, die den alles integrierenden Großkörper Gott haben sterben lassen? Hing das größte nur denkbare Immunsystem des Menschen von der idealen Bereitschaft ab, an es zu glauben? Und wird durch den paradigmatischen Wechsel des Weltbilds aus dem ideal-realen Anstoß ein ideal-realer Angriff?

Sollte Religion nur der gesellschaftliche Ausdruck des Gottglaubens sein, so könnte die vielbeschworene Rückkehr der Religion nur durch einen gemeinschaftlichen Glauben an ein höheres Immunsystem (consensus gentium) bewerkstelligt werden. Eine Rückkehr der Religion wäre gleichzeitig eine Rückkehr Gottes. Denn wenn Gott sich von Menschen töten lässt, dann liegt die Vermutung nahe, dass er nur durch diese wiederauferstehen kann[102]. Der psychosomatische Tod Gottes und seine Auferstehung sind insofern die Konsequenz der linkshegelianischen These, dass nicht der Mensch imago Dei, sondern Gott imago hominis ist. Der Tod des theistischen Gottes hing augenscheinlich vom kosmologischen Weltbild des Menschen ab. Aber selbst wenn kraft aller im Glauben die Religion und damit Gott wiederkehren würde, was wäre noch glaubhaft, wenn jeder wüsste, dass dieser Gott von ihm und seinem Glauben allein abhinge[103]? Das Leben Gottes und der Religion wäre dann allein ein verkehrter Monergismus, also nur das Werk der Menschheit. Eine Rede von der Rückkehr der Religion und Wiederkehr des Gottes nach dem Tod des höchsten Immunsystems kann nur durch eine vom Menschen unabhängige Tat Gottes selbst gerechtfertigt werden. Das Zeitalter, das nach einer Rückkehr der Religion schreit, verlangt eine aktuelle und dann wieder zur Historie werdende Offenbarung – sonst hilft nichts. Das sola fide kann nur durch ein sola actione Dei gerechtfertigt werden, nachdem Gott einmal ermordet wurde. Er muss den Beweis seines Lebens selbst erbringen.

Der psychosomatische Aspekt der schlechthinnigen Abhängigkeit des realen Gottes von den Idealen des Menschen wirft die Frage nach einer Letztbegründung von Moral auf, solange Gott nicht von sich aus den Beweis seines Lebens erbringt und sich damit vom Menschen wieder emanzipiert. Während durch den Verlust der Theopneustielehre im Zuge der Aufklärung die Begründung einer christlichen Ethik durch eine vormals heilige Schrift unsicher geworden ist[104], da die Schrift nicht mehr an sich, sondern nur noch für einige als verbindlich gilt, so ist auch eine religiöse Begründung der Ethik durch den Glauben oder durch die Gnade nach der ‚Nekrose Gottes‘ unglaubwürdig, da der Glaube zwar die Gemeinschaft eint, den Inhalt und Ziel des Glaubens aber nicht mehr reanimieren kann – und damit ist es auch unglaubwürdig, dass es überhaupt noch eine nicht-säkularisierte Gnadeninstanz geben kann.

Sola fide, sola gratia und sola scriptura sind spätestens mit dem Tod Gottes unbrauchbare Prinzipien jeder Fundamentalethik. Wenn Gott also tot ist, wir nicht mehr daran glauben können, dass seine Gnade uns erlöst, und wenn das Buch nur noch eines von vielen ist, ist dann wirklich alles erlaubt[105] oder gibt es vielleicht noch die Möglichkeit einer Selbstregulation menschlichen Zusammenlebens? Diese Frage ist insofern entscheidend, da durch den Tod Gottes die Weltzeit – in welcher die Menschen sich nun selbst und nicht in Hinsicht auf Gott organisieren – nicht mehr durch ein höheres Immunsystem begrenzt, sondern durch die Lebenszeit der Welt selbst bestimmt wird[106].

Es mag ebenso pragmatisch wie utopisch klingen, aber dass eine Ethik funktioniert, zeigt sich darin, dass Immunsysteme überflüssig und unwiederbringlich obsolet werden. Im Unterschied zur Religion ist eine Ethik immer das Konstrukt, also die Selbstbehauptung eines Menschen oder eines Volkes, wobei diese aber stets innerhalb der Grenzen bzw. Möglichkeiten menschlicher Deliberationsfreiheit bleiben muss. Sie braucht kei-

nen Anspruch auf Wahrheit oder Gewissheit zu erheben, solange sie anwendbar ist und funktioniert. Die Fundierung einer solch funktionierenden Ethik kann in Folge von Gottes Tod nur noch von dem Menschen, durch den Menschen und für den Menschen erfolgen. Dass nach dem Tod Gottes alles erlaubt ist, trifft dann zu, wenn die Autonomie des Menschen in der Ethik, also die humane Selbstgesetzgebung versagt.

Es ist erstaunlich, dass selbst die Gott-ist-tot-Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts das beeindruckende Lehrstück der Selbstgesetzgebung des Christentums übersehen hat, das sich an mehreren exponierten Passagen des Neuen Testaments zeigt. Während die alttestamentarische Gesetzgebung sich gerade durch eine gewisse Unbestimmtheit in ihrer Herkunft auszeichnet (2. Mose 19,3–21,26), da Moses selbst nicht viel von dem Gesetzgeber erkannt haben mag – nach Hegel könnte man dies ein unmittelbares Anerkanntsein des Rechts und Selbstbewusstseins nennen[107] –, so veranschaulicht die neutestamentarische Erzählung die Nachfolge des göttlichen und damit ethisch richtigen Lebens allein durch Jesus. Die Imitatio Dei wird zur Imitatio Christi, und diese bleibt als moralische Lebenshaltung möglich, selbst wenn ihr Urheber tot ist.

Dass dieser Aufruf zur Nachfolge des Lebens Jesu (bspw. Lk 9,23) in den synoptischen Evangelien ausgerechnet nach der Ankündigung des Karfreitagsgeschehens und vor der Verklärung Jesu stattfindet, die eine eindeutige Parallele zur Sinai-Erzählung ist, verweist schon darauf, dass die alte Gesetzgebung durch die Imitatio Christi abgelöst wird, also durch das heutzutage verkannte, aber wichtigste Hauptkerygma des Christentums[108].

Gleich ob der Menschensohn auch Gottessohn war, gleich ob man einen historischen oder mythischen Jesus betrachtet, gleich ob die Rede von Gottes Tod lutherisch-christologisch, schellingsch-eschatologisch, hegelsch-ekklesial, nietzscheanisch-theologisch oder sloterdijkisch-kosmologisch gelesen wird, die Nachfolge Jesu bleibt eine der unantastbarsten Lehren des Christentums, weil sie ein menschliches Wort über eine exemplarisch-humane Lebensweise darstellt, weil sie das Angebot eines vorbildlichen Menschen ist, ein ebensolches Leben zu führen und weil sie zum ersten Mal in voller Deutlichkeit in der Geistesgeschichte ein von Heidegger vergessenen Existenzial entbirgt: nämlich dass das Dasein in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit sich immer im Modus der Nachfolge befindet oder sogar eine ebensolche begründet.

Der nekrotische Tod Gottes ist folglich nicht ein notwendiger Anarchismus, sondern gerade eine Möglichkeit, die für die Neuzeit maßgebliche Ethik der humanen Selbstgesetzgebung in den alten Lehren neu zu entdekken und damit die Moral auf einem humanen Fundament zu gründen – bis die Selbstbehauptung Gottes nach seinem Tod die Menschheit aufs Neue erschüttert, das „Gott bleibt todt!“ Nietzsches falsifiziert und damit die Selbstbehauptung des Menschen ablöst. Solange aber bleibt die Ethik Menschenwerk.

Sigelverzeichnis

HWPh
Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. J. Ritter u. a. Basel: Schwabe & Co., 1971ff.

KSA
Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hrsg. v. Colli/Montinari. München: dtv, 1999.

PhB
Philosophische Bibliothek. Hamburg: Meiner.

SW
F. W. J. Schelling: Sämmtliche Werke. Hrsg. v. K. F. A. Schelling. Nachdr. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesell., 1976.

TWA
Theorie-Werkausgabe; G. W. F. Hegel: Werke [in 20 Bd.]. Auf der Grundlage der Werke 1832–1845 neu ed. Ausg. v. E. Moldenhauer u. a. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999

Literaturverzeichnis

Anker, Andrea: Am Leiden Gottes teilnehmen? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Thema Mitleiden in Bonhoeffers Briefen aus der Haft. In: Mitleid. Konkretionen eines strittigen Aspekts. Hrsg. v. Ingolf U. Dalferth. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, S. 239–259.
Bengel, Johann Albrecht: Welt=Alter darin Die Schriftmaessige Zeiten=Linie bewiesen und die Siebenzig Wochen samt andern wichtigen Texten und heilsamen Lehren eroertert werden, zum Preise des grossen GOttes und seines wahrhaftigen Wortes an das Licht gestellet. Esslingen: Schall, 1746.
Bloch, Ernst: Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.
Bloch, Ernst: Experimentum mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985.
Blumenberg, Hans: Die Genesis der kopernikanischen Welt. 3 Bde. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
Blumenberg, Hans: Höhlenausgänge. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
Blumenberg, Hans: Lebenszeit und Weltzeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
Blumenberg, Hans: Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von »Die Legitimität der Neuzeit«, erster und zweiter Teil. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.
Dermtröder, Wolfgang: Geburt, Leben und Tod von Sternen. In: Ders.: Experimentalphysik 4. Kern-, Teilchen- und Astrophysik. 3. überarb. und erw. Aufl. Heidelberg u. a.: Springer, 2006, S. 346–396.
Diamantis, Aristidis u. a.: A brief history of apoptosis. From ancient to modern times. In: Onkologie 2008, Nr. 31, S. 702–706.
[sine editore:] Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 7. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.
Foucault, Michel: Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.
Fuhrmans, Horst: Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806 bis 1821. Düsseldorf: Schwann, 1954.
Gibbs, Robert: Correlations in Rosenzweig and Levinas. Princeton: Univ. Press, 1992.
Habermas, Jürgen: Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken. Bonn: s. n., 1954.
Habermas, Jürgen: Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes. In: Ders.: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1964, S. 172–227.
G. W. F. Hegel: Werke [in 20 Bd.]. Auf der Grundlage der Werke 1832–1845 neu ed. Ausg. v. E. Moldenhauer u. a. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999.
G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. Hrsg. v. H.-F. Wessels u. a. (PhB 414) Hamburg: Meiner, 1988.
Hutter, Axel: Das geschichtliche Wesen der Personalität. In: „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“. Schellings Philosophie der Personalität. Hrsg. v. Friedrich Hermanni u. a. Berlin: Akademie, 2004,

S. 73–91.

Hutter, Axel: Die Vernunft in der Anamnese. Schellings Philosophie der Psyche und die Anfänge der Psychoanalyse. In: Vernunftbegriffe in der Moderne. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1993, Hrsg. v. H. F. Fulda u. a. Stuttgart: Klett-Cotta, 1994, S. 530–545.

Hutter, Axel: Metaphysik als Metachronik. Schellings Philosophie der Zeit. In: Zeit: Anfang und Ende. Ergebnisse und Beiträge des Internationalen Symposiums der Hermann und-Marianne-Straniak-Stiftung, Weingarten 2002. Sankt Augustine: Academia, 2004, S. 257–268.

Hutter, Axel: Schellings Neuanfang von 1827. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 49:1 (Jan./Mär. 1995), S. 131–137

Iber, Christian: Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik. Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999.

von Ivánka, Endre: Vom Platonismus zur Theorie der Mystik (Zur Erkenntnislehre Gregor von Nyssa.) In: Altdeutsche und altniederländische Mystik. (Wege der Forschung, Bd. XXII) Hrsg. v. Kurt Ruh. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesell., 1964, S. 35–72. (zuerst erschienen in: Scholastik, Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie 11, 1936, S. 163–195.)

Jüngel, Eberhard: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. 7., um ein Vorwort ergänzte Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

Koyré, Alexandre: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008.

Lemanski, Jens: Christentum im Atheismus. Spuren der mystischen Imitatio Christi-Lehre in der Ethik Schopenhauers. 2 Bde. London: Turnshare, 2009f.

Lemanski, Jens: Philosophia in bivio. Über die Bedeutung des Fragmentenstreits für die Ausdifferenzierung von Rationalismus und Irrationalismus. In: Georg Lukács. Kritiker der unreinen Vernunft. Hrsg. v. Britta Caspers u. a. Duisburg: Universitätsverlag Rhein-Ruhr, 2010, S. 85–107.

Marquard, Odo: Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts. In: Ders.: Probleme mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982, S. 85–107.

Meist, Kurt Rainer: Gott selbst ist tot. Über Hegels und Heideggers Auseinandersetzung mit der atheistischen Reflexion des modernen Gottesgedanken. In: Freiheit Gottes und Geschichte des Menschen. Essen u. a.: Plöger, 1993, S. 117–219.

Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hrsg. v. Colli/Montinari. München: dtv, 1999.

Rosenkranz, Karl: Schelling. Vorlesung gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg. Nachdruck. Aalen: Scientia, 1969.

Sartre, Jean-Paul: Der Existentialismus ist ein Humanismus. In: Ders.: Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948. 4. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2007, S. 145–193.

Schelling, F. W. J.: Briefwechsel 1786–1799. In: Ders.: Historisch-kritische Ausgabe. Abt. III, Bd. 1. Hrsg. v. I. Möller u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2001.

von Schelling, F. W. J.: Die Weltalter-Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813. München: Beck, 1946.

Schelling, F. W. J.: Weltalter-Fragmente. 2 Bde. Hrsg. v. Klaus Grotsch. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2002.

Schelling, F. W. J.: Sämmtliche Werke. Hrsg. v. K. F. A. Schelling. Nachdr. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftl.

Buchgesell., 1976.
Schelling, F. W. J.: Initia philosophiae universiae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21. Hrsg. v. Horst Fuhrmans. Bonn: Bouvier, 1969.
Schröter, Manfred: Vorwort. In: F. W. J. v. Schelling: Die Weltalter-Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813. München: Beck, 1946, S. VII–LXIII.
Sloterdijk, Peter: Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009.
Sloterdijk, Peter: Sphären I. Blasen. Mikrosphärologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.
Sloterdijk, Peter: Sphären II. Globen. Makrosphärologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999.
Sloterdijk, Peter: Sphären III. Schäume. Plurale Sphärologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.
Xian, Gang: Schellings Idee der Weltalterphilosophie und seine Lehre von der Zeit. http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bsz:21-opus-14645, Stand: 01. 05. 2005
Žižek, Slavoj: The indivisible reminder. An essay on Schelling and related matters. 2. Aufl. London: Verso, 2007.
Žižek, Slavoj / Schelling, F. W. J.: The abyss of freedom. Ages of the world. 2. Aufl. Michigan: Univ. Press, 1999.

(Endnotes)

[1] Schelling hat die größeren Textfassungen von 1811 und 1813 beim Verleger Cotta setzen und als Teilpublikationen drucken lassen, aber nie veröffentlicht. Alle weiteren Fragmente haben noch nicht einmal zu Schellings Lebzeiten den Weg zum Verlag geschafft.

[2] Manfred Schröter: Vorwort. In: F. W. J. v. Schelling: Die Weltalter-Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813. München: Beck, 1946, S. VII-LVIII, hier: S.VIII.

[3] Die Weltalter-Phase von Schelling wird in der heutigen Forschung normalerweise auf die Jahre 1810 bis 1827 datiert. Obgleich schon F. W. J. Schellings Initia philosophiae universiae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21. Hrsg. v. Horst Fuhrmans. Bonn: Bouvier, 1969 einleitende Elemente enthält, die dem eigentlichen Weltalterkonzept inhaltlich vorausgehen, besitzt erst das sogenannte System der Weltalter von 1827 eine „Janusköpfigkeit“, die auf die wirkliche Spätphilosophie hinweist (Axel Hutter: Schellings Neuanfang von 1827. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 49:1 (Jan./Mär. 1995), S. 131–137, hier: S. 131. – Vgl. auch Gang Xian: Schellings Idee der Weltalterphilosophie und seine Lehre von der Zeit. http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bsz:21-opus-14645, Stand: 01. 05. 2005, S. 18, S. 61f.).

[4] F. W. J. Schelling: Die Weltalter. Bruchstück (Aus dem handschriftlichen Nachlass, 1814/15). In: Ders.: Sämmtliche Werke (= SW). Hrsg. v. K. F. A. Schelling. Nachdr. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesell., 1976, hier: I/8, S. 303, S. 315. – Ders.: NL 81. In: Ders.: Weltalter-Fragmente. Bd. 1. Hrsg. v. Klaus Grotsch. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2002, S. 159–271, hier: S. 226, S. 247.

[5] F. W. J. v. Schelling: Frühestes Conzeptblatt. Gedanke der Weltalter. In: Ders.: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 187f.: „Ich habe […] dem Leser aufs kürzeste einen Begriff des hier beginnenden Werkes gegeben, das sonach demgemäß in drey Bücher abgetheilt seyn wird, nach den drey Zeiten Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.“

[6] Interessant ist, dass sich die verschiedenen Fassungen narratorisch unterscheiden: Während Druck I die Erzählung der Sache selbst nach ordnet, scheint in Druck II die Zeit der Erzählung nicht mit der Zeit der Geschichte übereinzustimmen. Der Anachronismus von Druck II ergibt sich dadurch, dass sich der Bericht nicht am Geschehen orientiert, sondern an der gängigsten Erzählweise für den Rezipienten. So kommt es, dass Schelling in Druck I die beiden Willen nach und nach aus dem Nichts entstehen lässt (F. W. J. Schelling: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 14ff.), während in Druck II das Nichts (ebd., S. 133) erst nach der Einführung (Prolepsis) des ‚lauteren Willen‘ und des ‚Willens, der nichts will‘ (ebd., S. 122 und bes. S. 131f.) dargestellt wird. – Das Bruchstück scheint in mancher Hinsicht zwischen Druck I und II zu stehen: Einerseits deutet es ähnlich wie Druck II die beiden Prinzipien schon an (SW I/8, S. 211–232), wiederholt aber dann (ebd., S. 234f.) weitestgehend wortgetreu von Druck I (Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 14f.) und nicht von Druck II den Übergang vom Nichts zum ‚Willen, der nichts will‘, modifiziert die Textstelle aber auch mit einigen kleineren Ergänzungen, wie beispielsweise das Angelus Silesius-Epigramm Die Gottheit ist ein Nichts. – Die Niederlassung 81 (= NL 81) nähert sich wieder Druck I, insofern hier das Nichts und der ‚Wille, der nichts will‘ ohne vorherige Einführung des ‚Prinzipiendualismus‘ in Gott beschrieben werden (Vgl. F. W. J. Schelling: NL 81. A.a.O., S. 173f.).

[7] Schelling erklärt schon in der ersten Fassung von 1811, dass es einen Unterschied zwischen der anfänglichen Gottheit und dem später sich daraus entwickelnden Gott gäbe (Vgl. F. W. J. v. Schelling: Die Weltalter (Druck I, 1811). In: Ders.: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 43, ferner: S. 16), insofern jene in der ersten Epoche (ebd., S. 22) einem unbewußten, wilden und „barbarische[n] Princip“ (ebd., S. 51) unterliegt, das sich anschaulich in Raffaels Gemälde Vision des Hl. Hesekiel ausdrückt (ebd., S. 21), in der der messiasähnliche Jehova von einem geflügelten Löwen, Stier und Adler getragen wird. Dieser konstituiert sich hingegen in der zweiten Epo-

che (ebd., S. 59) aus der autonomen Zeugung des Sohnes aus dem Vater (ebd., bes. S. 58) und des Geistes vor allem aus dem Sohne (ebd., S. 67).

[8] Hinweise auf das Weltalter der Zukunft erhält man beispielsweise aus F. W. J. v. Schelling: Die Weltalter (Druck I, 1811). In: Ders.: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O. vor allem auf S. 4, S. 9, S. 10, S. 41, S. 81, ferner: S. 82.

[9] F. W. J. v. Schelling: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 11, S. 14, S. 75, S. 188, S. 192, S. 193, S. 194, S. 203, S. 225.

[10] Eine eindringliche und oft wiederholte Passage lautet – hier zitiert nach F. W. J. v. Schelling: Die Weltalter (Druck I, 1811). In: Ders.: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 11: „Wäre auch in jedem Sinne bewährt die alte Rede, daß nichts Neues in der Welt geschehe; wäre auf die Frage, was ist's das geschehen ist? noch immer jene Antwort die richtige: Ebendas, was hernach geschehen wird, und auf die, was ist's, das geschehen wird? Ebendas, was zuvor geschehen ist, so würde daraus folgen, daß die Welt in sich keine Vergangenheit und keine Zukunft habe; daß alles, was in ihr von Anfang an geschehen ist, und was bis zum Ende geschehen wird, nur zu Einer großen Zeit gehört; daß die eigentliche Vergangenheit, die Vergangenheit schlechthin, die vorweltliche ist; die eigentliche Zukunft, die Zukunft schlechthin, die nachweltliche – und so würde sich uns ein System der Zeiten entfalten, von welchem das der menschlichen nur ein Nachbild, eine Wiederholung im engerem Kreise wäre.“ Vgl. die Parallelen bei: Die Weltalter (Druck II, 1813), ebd., S. 120. – Einleitungskonzept, ebd., S. 202. – MS ULT[4] Bogen III, IV, ebd. S. 223. – Vgl. ferner Ders.: Die Weltalter. Bruchstück. In: SW I/8, S. 259f.

[11] Vgl. Hans Blumenberg: Lebenszeit und Weltzeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986. – Ähnlich der Unterscheidung zwischen Lebenszeit und Weltzeit spricht beispielsweise Ernst Bloch auch von menschlich-historischer und geologisch-kosmogonischer Zeit (Vgl. Ernst Bloch: Experimentum mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985, S. 90ff.).

[12] Dass Schelling heute andere naturwissenschaftliche Fakten als zu seiner Zeit anführen würde, dürfte unumstritten sein. Den Forschungsarbeiten Paul Ziches zufolge sind aber Schellings naturwissenschaftliche und mathematische Kenntnisse auch zu seiner Zeit immer auf einem überaus aktuellem Stand. Auch 1811 – dem Jahr aus dem der erste Weltalter-Druck vorliegt – hat sich Schelling einem ausführlichem Studium astronomischer Bücher unterzogen.

[13] Schelling hatte schon im MS ULT[4] Bogen III. In: Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 222f. ausdrücklich auf Anfang und Ende sowohl der Erde als auch der Welt Bezug genommen, auch wenn er von Big Bang und Entropie noch keine Ahnung haben konnte. – Inwiefern Schelling hier an Kepler anschließt, würde eine eigene Studie verdienen.

[14] Vgl. den ausführlichen Bericht zu Schellings Philosophie der Zeiten in den Weltaltern von Axel Hutter: Metaphysik als Metachronik. Schellings Philosophie der Zeit. In: Zeit: Anfang und Ende. Ergebnisse und Beiträge des Internationalen Symposiums der Hermann-und-Marianne-Straniak-Stiftung, Weingarten 2002. Sankt Augustine: Academia, 2004, S. 257–268. – Die Online-Dissertation von Gang Xian: Schellings Idee der Weltalterphilosophie. A.a.O. liefert keine neuen Erkenntnisse und darüber hinaus haben sich einerseits einige Fehler eingeschlichen und andererseits bewirkt die starke Polemik von Seiten des Autors z. T. gerade das Gegenteil von dem, was sie erreichen will. Die einzige aufgestellte These, dass Schellings Niederlassung 81 im Jahr 1814 verfasst worden sei, wird argumentativ im Laufe der Arbeit nicht begründet und sollte daher auch von der Forschung nicht weiter getragen werden. Leider stellt Xians Arbeit die letzte große Veröffentlichung zu Schellings Weltalter-Fragmenten dar, weshalb eine gewisse Auseinandersetzung mit ihr notwendig bleiben wird.

[15] Vgl. zu dieser Problemstellung Jens Lemanski: Philosophia in bivio. Über die Bedeutung des Fragmentenstreits für die Ausdifferenzierung von Rationalismus und Irrationalismus. In: Georg Lukács. Kritiker der unreinen Vernunft. Hrsg. v. Britta Caspers u. a. Duisburg: Universitätsverlag Rhein-Ruhr, 2010, S. 85–107. – Das Problem eines Übergangs von der Einheit in die Zweiheit (Fichte) bzw. eines Übergangs von der Logik in die Natur (Schelling um 1804/ Hegel ab 1817) wird schon in der ersten Fassung explizit angesprochen (Vgl. F. W. J. v. Schelling: Die Weltalter (Druck I, 1811). In: Ders.: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 55) und auch scheinbar problemlos gelöst (ebd., S. 37ff., S. 55ff.). Schelling scheint dagegen mehr Probleme bei den Epochen-Übergängen, also vom Nichts zur Gottheit (ebd., ab S. 14) und von der willensgetriebenen Gottheit zum persönlichen Gott (ebd., ab S. 53), und bei dem Übergang vom ersten zum zweien Weltalter zu haben, bei dem die Erzählungen jeweils abbrechen.

[16] Vgl. Robert Gibbs: Correlations in Rosenzweig and Levinas. Princeton: Univ. Press, 1992, S. 41ff.

[17] Jürgen Habermas: Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken. Bonn: s. n., 1954. – Ders.: Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes. In: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1964, S. 172–227.

[18] Slavoj Žižek/ F. W. J. Schelling: The abyss of freedom. Ages of the world. 2. Aufl. Michigan: Univ. Press, 1999. – Ders.: The indivisible reminder. An essay on Schelling and related matters. 2. Aufl. London: Verso, 2007.

[19] Die These wurde erstmals von Horst Fuhrmans: Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806 bis 1821. Düsseldorf: Schwann, 1954 vertreten und ist in der Forschung bis heute nicht ernsthaft kritisiert worden. Die hauptsächliche Diskussion nach Fuhrmans wurde erst durch die Frage ausgelöst, ob Schelling 1806 nun ein Bruch oder eine Vertiefung mit seinen bis dato veröffentlichten Werken arrangierte. Eine weitere These der Zäsur in Schellings Denken wurde durch Georg Lukács Studien erhoben: Lukács plädierte für eine radikale Wendung zum Irrationalismus seit der Schrift Philosophie und Religion von 1804. Wie ich zeigen konnte (Vgl. Jens Lemanski: Philosophia in bivio. A.a.O.), geht Lukács aber von einem problematischen Irrationalismus-Begriff aus, der darüberhinaus Lukács Einteilung in Rationalismus und Irrationalismus sprengt, weil auch die von ihm kategorisierten Rationalisten dieselben irrationalen Elemente beinhalten, wie Schelling auch. Dennoch weisen die 1804er Schrift und auch der Theismus ab 1806 thematisch schon auf die Weltalterphase hin, obgleich sie einem anderen Systementwurf zugehören, insofern sie keine Hinweise auf eine ‚System der Zeiten‘ und der Theogenese beinhalten. Diese konstitutiven Merkmale der Weltalterphase deuten sich erstmals in der Freiheitschrift an.

[20] F. W. J. Schelling: Briefwechsel 1786–1799. In: Ders.: Historisch-kritische Ausgabe. Abt. III, Bd. 1. Hrsg. v. I. Möller u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2001, S. 23.
[21] F. W. J. v. Schelling: Die Weltalter (Druck I, 1811). A.a.O., S. 52. – Vgl. auch ebd., S. 67f. – Die hier vorgetragenen These wird ausführlich diskutiert und begründet bei Axel Hutter: Das geschichtliche Wesen der Personalität. In: „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“. Schellings Philosophie der Personalität. Hrsg. v. Friedrich Hermanni u. a. Berlin: Akademie, 2004, S. 73–91.
[22] Vgl. dazu den hervorragenden Aufsatz von Endre von Ivánka: Vom Platonismus zur Theorie der Mystik (Zur Erkenntnislehre Gregor von Nyssa.) In: Altdeutsche und altniederländische Mystik. (Wege der Forschung, Bd. XXII) Hrsg. v. Kurt Ruh. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesell., 1964, S. 35–72. (zuerst erschienen in: Scholastik, Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie 11, 1936, S. 163–195.)
[23] Eine weitere Bedingung neben der Ebenbildlichkeit wäre, dass „im Menschen noch ein Bewußtseyn der vergangenen Zeiten“ schlummert, wodurch er „in lebendigem Bezug“ steht und das Vergangene nur erkennen braucht (F. W. J. v. Schelling: Frühestes Conzeptblatt. Gedanke der Weltalter. In: Ders.: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 189f.). – Auf die Theorie der Ebenbildlichkeit weist besonders Jürgen Habermas: Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus. A.a.O., S. 188ff. hin: Der Mensch ist „wie Gott und doch nicht er selbst – ein alter deus […]“. Wahrscheinlich kann man diese alter Deus-Konzeption noch weiter zurückverfolgen als Habermas es tut, der erste Indizien dafür in Schellings 1804er Schrift Philosophie und Religion sieht; denn schon der Streit mit Fichte, der sich ab 1801 abzeichnet, ob das absolute Wissen des Menschen identisch ist mit dem göttlichen Absoluten selbst – Schelling beantwortet die Streitfrage bekanntlich mit Ja, während Fichte sie in der Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801/02 verneint –, legt schon eine alter Deus-Konzeption in der frühen Identitätsphilosophie nahe.
[24] F. W. J. Schelling: Die Weltalter (Druck II, 1813). A.a.O., S. 135.
[25] Zur Mitwissenschaft Gottes (conscientia Dei) und „Mitwissenschaft der Schöpfung“ (conscientia creationis) vgl. F. W. J. v. Schelling: Einleitungskonzept. In: Ders.: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 205f. – Ders.: Die Weltalter. Bruchstück. In: SW I/8, S. 200. – Da ich auf diesen Aspekt schon in mehreren anderen Studien hingewiesen habe, möchte ich nur daran erinnern, dass der conscientia-Aspekt ein wesentliches Merkmal der Klassischen Deutschen Philosophie seit Jacobi ist und Fichtes späte Wissenschaftslehren das Thema deutlich bearbeiten.
[26] „Alles Göttliche ist menschlich, und alles Menschliche göttlich“ (F. W. J. Schelling: Die Weltalter. Bruchstück. In: SW I/8, S. 291. – Sowie Ders.: Einleitung zum zweiten Buch (Bogen XXXIb). In: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 248f. [Hier spricht Schelling ausdrücklich von einer „Analogie“.] – Ders.: Initia philosophiae universiae. A.a.O., S. 5. Schelling bezieht den Satz zunächst immer auf Hippokrates, führt aber in der Initia direkt danach Hamann an, von dem ihn Schelling übernommen haben dürfte, da Hamann den Satz selbst als Zitat des Hippokrates übernimmt.
[27] F. W. J. Schelling: Die Weltalter (Druck I, 1811). A.a.O., S. 56. – Gang Xian: Schellings Idee der Weltalterphilosophie. A.a.O., S. 54 behauptet einerseits, dass die „anthropologische Analogie“ von der dialektischen Methode bei Schelling unterschieden ist und andererseits, dass jene von dieser ab 1813 abgelöst werde: Die Unterscheidung ist durchaus berechtigt, allerdings spricht Schelling schon ausführlich in dem von K. F. A. Schelling sogenannten und datierten Frühesten Conzeptblatt und in Druck I von Dialektik, und zudem – das soll die folgende Tabelle zeigen – bleibt m. E. die anthropologische Analogie im Laufe der Zeit ungefähr konstant (Zur Bedeutung der Dialektik vgl. die kurze Zusammenfassung von Christian Iber: Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik. Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999, S. 215ff.).
Die von mir gefundenen Analogien zwischen Mensch und Gott bzw. Aussagen, die für einen Analogieschluss bedeutend sind, sind in den folgenden Tabellen kurz aufgeführt. Die Seitenzahl (= S.) und Zeile (= Z.) entsprechen F. W. J. Schelling: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O. Aufgrund der fehlenden Zeilenangabe in dem Editionen Schröters und K. F. A. Schellings werden zusätzlich die ersten vier Wörter des angesprochenen Satzes bzw. Abschnitts aufgelistet, dann die Art der Analogie (m = methodisch/ i = inhaltlich) und schließlich die Analogie kurz beschrieben:

Druck I (1811)

Seite, Zeile	Satzanfang	Art	Analogie
4,11–12	„Dem Menschen muß ein…“	i	göttl. Prinzip noch im Menschen
7,17–21	„Eben so kann der…“	i	Erfahrung des Göttl. im Menschen
10,14–17	„Doch vor allem in…“	m	Aufforderung, alles menschlich zu nehmen
15,27–28	„denn was im Menschen…“	i	Höchstes im Menschen und Gott gleich
19,18–19	„so würde er doch…“	i	Mensch und Gott bestehen nicht nur aus Liebe
22,4–6	„Denn er erzeugt sich…“	i	Wille erzeugt sich im Menschen und in Gott gleich
24,9–12 und 19–23	„So in den Gebirgen…“ und „Sollte der Urzustand des…“	i	Vergangenheit der Gottheit und der Menschheit gleich
40,3–12	„Dieß ist die Folge…“	i	Leiden & Schmerz beim Menschen und Gott gleich

50,8–17	„Der erste innig fühlende…“	i	Gegensatz im Menschen wie in Gott
56,9–16	„Der Begriff der Zeugung…“	i	Zeugung bei Gott und den Menschen
57,7–12	„Auch das Existierende sucht…“	i	Angst & Schmerz bei Gott und den Menschen
75,28–34	„Wirklicher Anfang kann nur…“	i	Gott & Mensch suchen den Anfang
84,33–85,1	„Wie Gott, so wird…“	i	Scheidung vom Sein beim Mensch und bei Gott
97,27–29	„denn der Akt jener…“	i	Zeugung bei Gott und den Menschen
100,25–28	„Denn auch Gott mußte …“	i	Mensch & Gott sind erst virtualiter sie selbst
101,33–34	„Diese drey Stufen oder…“	i	3 Stufen der Freiheit bei Gott & Mensch

Druck II (1813)

Seite, Zeile	Satzanfang	Art	Analogie
112,14–15	„Dem Menschen muß ein…“	i	göttl. Prinzip noch im Menschen
116,12–16	„Ebenso kann der…“	i	Erfahrung des Göttl. im Menschen
132,33	„das ist im Menschen,…“	i	Höchstes im Menschen und Gott gleich
134,23–23	„Und wie im Menschen…“	i	Wille der nichts will in Gott & im Menschen
135,28–29	„Doch werden wir auch…“	m	Geschichte menschlich nehmen
136,16–18	„Ein vollkommenes Gleichniß würde…“	m	Mensch soll als Gleichnis des göttlichen Geschehens genommen werden
137,15–19	„Er erzeugt sich nicht…“	i	Erzeugung bei Gott und den Menschen
146,29–34	„Wollten wir uns für sie…“	i	urspr. Einheit wie schuldlose Kindheit
158,11–15	„Wir versuchen es, auch …“	m	Versuch, alles Göttl. menschlich zu verstehen

Bruchstück (1814/15) SW I/8

Seite, Zeile	Satzanfang	Art	Analogie
200,11–12	„Dem Menschen muß ein…“	i	göttl. Prinzip noch im Menschen
204,2–6	„Ebenso kann der…“	i	Erfahrung des Göttl. im Menschen
207,19–21	„Gewiß ist, daß, wer …“	i	eigene Geschichte gleich Geschichte d. (göttl.) Weltalls
231,23–27	„Ein Geschlecht kommt, das …“	i	göttl. Systole & Diastole wie Kommen & Gehen des Menschengeschlechts
233,8–15	„Wie das Herz des …“	i	Mensch & Gott verstummen gegen ein Höheres
253,18–28	„In jener wilden …“	i	verneinende Bewegung wie beugender Muskel
265,4–7	„Die ewige Natur ist…“	i	Gott & Mensch haben Leib, Seele und Geist
276,16–26	„Dürfen wir nun das …“	i	(göttl.) Wesen wie Künstler
291,17	„Alles Göttliche ist menschlich …“	i	Göttliche gleich menschliche und v.v.
293,9–15	„Wenn nun jedes organische…“	i	Menschl. & Göttl. Wechsel v. Schmerz & Wonne
304,10–12	„Vergleichbar ist diese aus …“	i	Göttl. Entschließung wie menschl. Freiheit
312,10–12	„Der Widerspruch ist entschieden …“	i	Widerspruch im Menschen wie in Gott
313,4–6	„Wer sich diese Frage …“	m	Antwort kann von Gott auf Mensch übertragen werden
335,17–29	„Schmerz ist etwas Allgemeines…“	i	Mensch & Gott leiden gleichermaßen

NL 81 (?) A.a.O.

Seite, Zeile	Satzanfang	Art	Analogie
167,15–17	„Der Proceß, den wir…“	i	Menschl. & Göttl. Prozess gleich
174,9–11	„Sehet ein Kind an…“	m	Schluss vom Kind zur reinsten Göttlichkeit
198,10–199,4	„Nun ist die natürliche…“	i	Geburtsangst bei (göttl.) Wesen & Menschen
230,6–9	„Das Naturleben im Menschen…“	i	Unruhe im Menschen und anfängl. Natur gleich

Die Tabelle behauptet nicht, vollständig zu sein. Über manche Textpassagen lässt sich streiten, inwiefern sie wirklich als Analogie oder Vergleich aufgefasst werden müssen. Besonders beim Bruchstück wurden einige unklare Passagen die Analogie betreffend weggelassen. Dennoch dürfte, wenn man die unterschiedliche Länge und den Drucksatz berücksichtigt, deutlich sein, dass Xians Behauptung, die anthropologische Analogie werde von der Dialektik abgelöst, sich nicht bewahrheiten kann, da allein NL 81 mit weitaus weniger Analogien heraus sticht. Da NL 81 bislang aber nicht abschließend datiert werden konnte, ist die Textfassung für Xians These nicht repräsentativ. Zudem taucht der Dialektikbegriff bei Schelling schon in den ersten Weltalter-Fassungen auf und wird bis zum Ende derselben Kritik unterzogen. Meine These lautet vielmehr, dass sich die Weltalter in allen Fassungen einer anthropologischen Analogie gleichermaßen bedienen.

[28] F. W. J. Schelling: Die Weltalter. Bruchstück. In: SW I/8, S. 207f., S. 297, S. 323.

[29] F. W. J. Schelling: Die Weltalter. Bruchstück. In: SW I/8, S. 335: „Leiden ist allgemein, nicht nur in Ansehung des Menschen, auch in Ansehung des Schöpfers, der Weg zur Herrlichkeit.“ – Vgl. auch Ders.: Das Wesen der menschlichen Freiheit. In: SW I/7, S. 403f. – F. W. J. Schelling: Die Weltalter (Druck I, 1811). A.a.O., S. 40.

[30] Vgl. F. W. J. v. Schelling: Die Weltalter (Druck I, 1811). In: Ders.: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 43 bzw. Bruchstück. In: SW I/8, S. 339: „In der Beschreibung jenes Urzustandes hatten wir nur das allgemeine Schicksal einer sich aus eigenen Kräften und ganz für sich selbst entwickelnden Natur vor Augen. Denn dem Menschen hilft der Mensch, hilft auch Gott; der ersten Natur aber in ihrer schrecklichen Einsamkeit kann nichts helfen, sie muß diesen Zustand allein und für sich durchkämpfen.“ – Vgl. auch Ders.: Das Wesen der menschlichen Freiheit. In: SW I/7, S. 399. – Im Unterschied zu den Weltaltern finden sich aber in der Freiheitsschrift noch Ansätze, die einen Kontrast und eine Differenz zwischen Mensch und Gott explizieren und bei denen die Analogie gerade außer Kraft gesetzt ist (Vgl. Axel Hutter: Das geschichtliche Wesen der Personalität. A.a.O., bes. S. 77ff.) – gerade daran zeigt sich der Unterschied zwischen der Weltalterphase ab 1810/11 und der vorhergehenden.

[31] F. W. J. Schelling: NL 81. A.a.O., S. 167.

[32] Der Übergang vom Bewusstlosen zum Bewussten wird besonders beschrieben bei Vgl. F. W. J. v. Schelling: Die Weltalter (Druck I, 1811). In: Ders.: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 24, S. 40ff., S. 44. – Ders.: Die Weltalter (Druck II, 1813). In: ebd., S. 136f., S. 183. – Ders.: Die Weltalter. Bruchstück. In: SW I/8, S. 262, S. 279, S. 292, S. 337. – Ders.: Stuttgarter Privatvorlesungen. In: SW I/7, S. 433. – Ders.: Einleitung zum zweiten Buch (Bogen XXXIa). In: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 243. – Vgl. weiter die Zitatzusammenstellung bei Gang Xian: Schellings Idee der Weltalterphilosophie. A.a.O., S. 128ff.

[33] Eine Parallele Schellings zu Sigmund Freud attestieren Odo Marquard: Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts. In: Probleme mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982, S. 85–107. – Daran anknüpfend attestiert auch Axel Hutter: Die Vernunft in der Anamnese. Schellings Philosophie der Psyche und die Anfänge der Psychoanalyse. In: Vernunftbegriffe in der Moderne. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1993, Hrsg. v. H. F. Fulda u. a. Stuttgart: Klett-Cotta, 1994, S. 530–545 beiden Denkern eine „anamnetische Vernunft“ als Teil der geschichtlichen (ebd., S. 545. – explizit zu den Weltaltern: ebd., S. 536ff.).

[34] Ein kurzen Überblick über die ‚Gott-ist-tot-Problematik‘ gibt Eugen Biser: Gottes Tod (Art.). In: Historisches Wörterbuch der Philosophie (= HWPh). Hrsg. v. J. Ritter u. a. Basel: Schwabe & Co., 1971ff., Bd. 10, Sp. 1242–1245. Zu Heidegger vgl. ergänzend den Aufsatz von Kurt Rainer Meist: Gott selbst ist tot. Über Hegels und Heideggers Auseinandersetzung mit der atheistischen Reflexion des modernen Gottesgedanken. In: Freiheit Gottes und Geschichte des Menschen. Essen u. a.: Plöger, 1993, S. 117–219.

[35] Dass Schellings Theismus in den Weltalter dennoch die These eines Atheisten ist, hatte schon Friedrich Heinrich Jacobi in seiner Streitschrift Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung geahnt, der die Verbindung von wissenschaftlichem Naturalismus und Theismus kritisierte, da letzterer nicht das Produkt einer wissenwollenden Philosophie sein kann, sondern nur im Element des Glaubens beheimatet sein dürfte. Mit Jacobi ließe sich also eine Lesart der Weltalter veranschlagen, bei der der atheistische Autor einen Theismus begründet, um per Analogieschluss Auskunft über die ‚vorweltliche Vergangenheit‘ geben zu können. Zwar hätte Schelling auch den Theismus vermeiden können und stattdessen von der unpersönlichen Materie auf ein unpersönliches Absolutes schließen können, das man freilich den Namen ‚Gott‘ auch hätte geben können, dann wäre Schelling aber in einen Pantheismus hineingeraten, gegen den er sich ausdrücklich in allen größeren Weltalter-Fragmenten verwahrt (Vgl. dazu Horst Fuhrmans: Schellings Philosophie der Weltalter. A.a.O.).

[36] Nur so lässt sich beispielsweise die Frage innerhalb des Vergangenheit-Buchs verstehen, wie schon jetzt etwas „zur Vergangenheit geworden“ sein kann, die F. W. J. v. Schelling: Die Weltalter (Druck I, 1811). In: Ders.: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 53 anführt und auf S. 59 beantwortet („Was aber seyend in sich beziehungsweise auf Anderes als nichtseyend gesetzt ist, ist als vergangen gesetzt.“). Auch die Rede von der Gegenwart in der Vergangenheit (ebd., S. 62) lässt sich m. E. nur so erklären, dass es jeweils drei

Zeitepochen in den drei Weltaltern gibt.

[37] Damit sind die beiden Epochen, Gottheit und Gott, in Druck I gemeint (siehe oben).

[38] Inwiefern Schelling selbst den Tod Gottes thematisiert, kann hier nicht ausführlich behandelt werden, zumal das Weltalter der Zukunft nicht geschrieben wurde. Die These, dass der Tod Gottes aber nicht in der eigentlichen Zukunft, sondern im Weltalter der Gegenwart schon als Golgathageschehen erfolgt ist – die einzig verdächtige Textstelle wäre m. W. SW I/5, S. 454 –, würde sich zwar durch die lutherische Lehre von der communicatio idiomatum dogmatisch legitimieren, dennoch scheint es, als sei der einzige Patripassianismus, den Schelling explizit vertritt, allein auf die Geburt Gottes beschränkt (Vgl. Karl Rosenkranz: Schelling. Vorlesung gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg. Nachdruck. Aalen: Scientia, 1969, S. 357). Die von Schelling entworfene Trinitätslehre entschärft die Frage nach einem möglichen Tod Gottes in der Gegenwart aber. Zudem müsste man sich fragen, ob die dreiteilige Weltalter-Lehre nicht gesprengt wäre, wenn der vom radikalen Theismus geforderte Tod Gottes schon im zweiten Weltalter der Gegenwart geschehe. Parusie, Apokalypse, ja die ganze Eschatologie, die nur ein Übergang ins letzte Weltalter wäre, würden ja ebenso wie dieses ausgespart bleiben. Wären nicht dann, wenn Schelling Gott nicht im Weltalter der Zukunft sterben lassen würde, der Beginn des Christentums das Ende des Theismus und damit der Beginn eines weit über den Atheismus hinausgehenden Nihilismus?

[39] F. W. J. Schelling: Die Weltalter. Bruchstück. In: SW I/8, S. 260. – Ders.: NL 81. A.a.O., S. 229.

[40] F. W. J. v. Schelling: Frühestes Conzeptblatt. Gedanke der Weltalter. In: Ders.: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 199.

[41] Man bedenke, dass mit Schellings strikter Trennung von Gottheit und Gott, nicht jene mit diesem sterben muss.

[42] Vgl. F. W. J. Schelling: Die Weltalter. Druck 1 (1811). In: Die Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 35, S. 57, S. 66. – Vgl. ferner Ders.: Überleitung zum zweiten Buch (Bogen XXXVIII). In: ebd., S. 242. – Ders.: Anfangsfragmente des zweiten Buches (Bogen XA II). In: ebd., S. 264. – Ders.: Die Weltalter. Bruchstück. In: SW I/8, S. 334. – Ders.: NL 81. A.a.O., S. 197. – Ein Zusammenfassung der expansiven und kontraktorischen Bewegung in den Weltaltern findet sich bei Christian Iber: Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik. A.a.O., S. 223ff. – Zu beachten ist auch Jürgen Habermas: Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus. A.a.O., S. 184ff.: Habermas hebt besonders drei Topoi der Kontraktion in den Weltaltern hervor: 1) Die tymotische Natur in Gott, 2) der Rückzug Gottes in sich selbst, der an das Zimzum der luranischen Kabbalistik anknüpft (eine Lehre, die von Oettinger und Jacobi überliefert zu sein scheint), 3) der Abfall des Adam Kadmos. – Besonders zu Punkt 2 wäre es interessant, eine Untersuchung anzustellen, ob es eine Verbindung der neuplatonischen Emanations-Interpretation von Aristoteles' De coelo zu Isaak Luria gibt, da Jacobi in der Lehre des Spinoza sowohl auf die antignostische emanation ad intra Dei, als auch auf die Ensoph-Lehre der Kabbalisten eingeht.

[43] Vgl. F. W. J. Schelling: Die Weltalter. Bruchstück. In: SW I/8, S. 320.

[44] Vgl. F. W. J. Schelling: Die Weltalter. Bruchstück. In: SW I/8, S. 231, S. 327. – Vgl. zu dieser Metapher den Artikel von Gabriele Malsch: Systole/Diastole (Art.). In: HWPh. A.a.O., Bd. 10, Sp. 869–872. Ergänzend muss dazu angeführt werden, dass auch schon Bengel in seinen Weltaltern die Metapher verwendet (Johann Albrecht Bengel: Welt=Alter darin Die Schriftmaessige Zeiten=Linie bewiesen und die Siebenzig Wochen samt andern wichtigen Texten und heilsamen Lehren eroertert werden, zum Preise des grossen GOttes und seines wahrhaftigen Wortes an das Licht gestellet. Esslingen: Schall, 1746, (III, § 9, g =) S. 71. – Einen methodischen Vergleich zwischen Bengel und Schelling werde ich in dem in Arbeit befindlichen Aufsatz Sinn und Endzweck der Menschheit geben.).

[45] Vgl. beispielsweise Wolfgang Dermtröder: Geburt, Leben und Tod von Sternen. In: Ders.: Experimentalphysik 4. Kern-, Teilchen- und Astrophysik. 3. überarb. und erw. Aufl. Heidelberg u. a.: Springer, 2006, S. 346–396.

[46] Zellen vermehren sich, indem sie sich teilen (Mitose). In verschiedenen Stadien dieses Vorgangs verdoppelt sich erst die DNA, dann der Rest des Zellinhaltes. Jede Mitose ist also eine Verdopplung einer Zelle. Wenn sich Zellen nun uneingeschränkt weiter teilen bzw. vermehren und kein kontrollierter Vorgang dafür sorgt, dass überschüssige Zellen entfernt werden, kommt es wie z. B. im Rahmen einer Tumorerkrankung zu störendem Gewebe.

[47] D. i. die Aufnahme von Gewebe in sog. Fresszellen (Phagozyten), die dieses dann intrazellulär abbauen.

[48] Das bedeutet eine Verminderung oder Unterbrechung der Durchblutung; daraus folgt ein Sauerstoffmangel im nicht mehr versorgten Gewebe (Hypoxie).

[49] Dass Schelling die Begriffe verwendet hätte, wenn er die Weltalter weitergeschrieben hätte, ist durchaus unwahrscheinlich. Obgleich der Apoptose-Begriffe schon bei Hippokrates auftaucht, wird er erst 1842 von Karl Vogt wieder aufgegriffen und setzt sich erst zwei Dekaden später in der Medizin durch (Vgl. Aristidis Diamantis u. a.: A brief history of apoptosis. From ancient to modern times. In: Onkologie 2008, Nr. 31, S. 702 –706, bes. S. 703 mit Tabelle 1). Zudem dürfte Schelling der Begriff ‚Necrosis' nur als Knochenbrand mit einhergehender Entzündungsreaktion bekannt gewesen sein.

[50] Vgl. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 7. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, S. 1031. – Eine hervorragende Studie liefert Eberhard Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. 7., um ein Vorwort ergänzte Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, der allgemein den Tod Gottes und dabei die urprotestantische Verwendung des Begriffs untersucht (ebd., bes. S. 84f., S. 126ff.), die Ursprünge des westlichen Patripassianismus herausstellt (ebd., S. 85f.), die Textstellen bei Hegel in Glauben und Wissen und in der Religionsphilosophie-Vorlesung hervorhebt (ebd., S. 84, S. 87ff., S. 123) und dabei den „Übergang von der theologischen zur philosophischen Bedeutung des Wortes vom Tode Gottes" festhält; da der Ausdruck zunächst das Gefühl sowohl des Protestantismus, des aufklärerischen Vernunftideals als auch des naturwissenschaftlichen Empirismus ist, das Absolute nicht im endlichen säkularisieren zu können oder zu wollen und stattdessen diesen deus absconditus in der Natur allein durch das sola fide zu offenbaren. In Bezug auf Hegel verweist dies dann auf das „unglückliche Bewusstsein" und – hier darf man den Interpreten ergänzen – auf die Problematik „der andern Seite" im Phänomenologie-Kapitel mit dem Titel Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben. Jüngel versteht den ‚Tod Gottes' bei Hegels damit zu Recht nicht als christologisches (wie etwa bei Karl Christian Flatt,

vgl. ebd., S. 125f.), sondern als ekklesiologisches Motiv (ebd., S. 95, Anm. 63), so dass die Frage nach einem möglichen Patripassianismus auch hier hinfällig wird (Vgl. aber auch S. 100ff.).

[51] Vgl. Friedrich Nietzsche: Fröhliche Wissenschaft 343. In: Ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (=KSA). Hrsg. v. Colli/Montinari. München: Dtv, 1999, hier: Bd. 3, S. 573: „[…] wir Erstlinge und Frühgeburten des kommenden Jahrhunderts […].“

[52] Zum Unterschied von historischen und spekulativen Karfreitag vgl. Eberhard Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt. A.a.O., S. 101–104.

[53] Friedrich Nietzsche: Fröhliche Wissenschaft 343. In: Ders.: KSA, Bd. 3, S. 573.

[54] Ebd., S. 574.

[55] Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Von höheren Menschen 2. In: Ders.: KSA, Bd. 4, S. 357: „Seit er [Gott – J. L.] im Grabe liegt, seid ihr [die höheren Menschen] erst wieder auferstanden. […] Gott starb: nun wollen wir – dass der Übermensch lebe.“

[56] Vgl. Ernst Bloch: Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989, S. 120–167.

[57] Dass der Mensch kein transzendentes, sondern ein weltimmanentes Wesen werden kann, dürfte an der ersten Seite von Nietzsches Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn deutlich werden. Obzwar dieser Text noch keinerlei Ankündigungen zu einer noch kommenden Philosophie des Übermenschen aufweist, so zeigt er doch, dass die Weltzeit und damit die Weltgeschichte die „klugen Thiere“ genannt Menschen überleben.

[58] In Anbetracht der ewigen Wiederkehr scheint diese Prozedur der reduzierte Inhalt der sich immer wiederholenden Weltgeschichte zu sein.

[59] Der Aphorismus beginnt mit den Worten: „Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, […].“ (Friedrich Nietzsche: Morgenröte 125. In: Ders.: KSA, Bd. 3, S. 480. – [Hervorhebung von mir, J. L.])

[60] Ebd.

[61] Sofern bei Nietzsche der Übermensch die vakant gewordene Stelle Gottes einnimmt, tendiert das antike und das neuzeitliche Appetenzdrama zuletzt eher zur Komödie als zur Tragödie: Die Situation, die bei Diogenes als Anekdote aufgefasst wird, wird bei Nietzsche sogar zur frohen Botschaft.

[62] Ebd., S. 481.

[63] Vgl. Friedrich Nietzsche: Morgenröte 125. In: Ders.: KSA, Bd. 3, S. 481: „Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet!“

[64] Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Von den Mitleidigen. In: Ders.: KSA, Bd. 4, S. 115.

[65] Das hier angesprochene Mitleiden klingt im Kontext nach der christlich-barmherzigen misericordia.

[66] Der hier angesprochene Mitleidsbegriff mutet eher nach einem neutralen, beinahe neugierigen compassio-Aspekt an, als nach einer misericordia (Zur begriffsgeschichtlichen Differenz beider Mitleidsbegriffe vgl. Andrea Anker: Am Leiden Gottes teilnehmen? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Thema Mitleiden in Bonhoeffers Briefen aus der Haft. In: Mitleid. Konkretionen eines strittigen Aspekts. Hrsg. v. Ingolf U. Dalferth. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, S. 239–259).

[67] Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Der hässlichste Mensch. In: Ders.: KSA, Bd. 4, S. 331: „‚Ich warne dich auch vor mir. Du erriethest mein bestes, schlimmstes Räthsel, mich selber und was ich that. Ich kenne die Axt, die dich fällt. Aber er – musste sterben: er sah mit Augen, welche Alles sahn, – er sah des Menschen Tiefen und Gründe, alle seine verhehlte Schmach und Hässlichkeit. Sein Mitleiden kannte keine Scham: er kroch in meine schmutzigsten Winkel. Dieser Neugierigste, Ober-Zudringliche, Über-Mitleidige musste sterben. Er sah immer mich: an einem solchen Zeugen wollte ich Rache haben – oder selber nicht leben. Der Gott, der Alles sah, auch den Menschen: dieser Gott musste sterben! Der Mensch erträgt es nicht, dass solch ein Zeuge lebt.‘“

[68] Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Das Eselsfest 1. In: Ders.: KSA, Bd. 4, S. 391. – Obwohl die Gäste zwar zu „höheren Menschen“ werden, da sie das ‚Eselsfest‘ selbst erfinden, die Qualität nun also in der Quantität als enthalten gewusst wird (ebd., S. 393f. – eine Nähe zur linkshegelianischen Position ist hier durchaus denkbar), werden sie doch nicht zu Zarathustras Gefährten, wodurch die angesprochenen Hinweise auf den Tod Gottes nur bedingt die Philosophie Zarathustras oder auch Nietzsches darstellen.

[69] Peter Sloterdijk: Sphären I. Blasen. Mikrosphärologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998, S. 14.

[70] Zur Metaphorik der Schäume vgl. Peter Sloterdijk: Sphären III. Schäume. Plurale Sphärologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004, S. 248f.

[71] Vgl. ebd., S. 574ff.

[72] Ebd., S. 48.

[73] Vgl. ebd., S. 498: „Jeder Haushalt, jedes Paar, jede Resonanzgruppe bilden […] Zellen im Schaum […].“

[74] Ebd., S. 449: „Weil der menschliche Raum trotz seiner Abrundung in sich selbst unvermeidlich auch Invasionsraum bleibt, nimmt er die Züge eines kulturellen Immunsystems an. Was man Immunsysteme nennt, sind angeborene oder institutionalisierte Antworten auf Verletzungen. Sie beruhen auf dem Prinzip der Vorbeugung, das dem Prinzip Invasion zugeordnet ist. ‚Erfahrung besitzen‘ bezeichnet darum zunächst nichts anderes als die Fähigkeit des Organismus, Invasionen und Verletzungen vorherzusehen. Wo diese Vorhersicht in stehende Abwehrmaßnahmen übersetzt wird, entsteht ein förmliches Immunsystem, das heißt: ein Abwehrmechanismus, der typische erwartbare Verletzungen neutralisiert. Durch Immunsysteme bauen lernende Körper ihre regelmäßig wiederkehrenden Stressoren in sich selbst ein.“ – Vgl. auch die Definition in Peter Sloterdijk: Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009, S. 709: „Immunsysteme sind verkörperte bzw. institutionalisierte Verletzungs- und Schädigungser-

wartungen, die auf der Unterscheidung zwischen Eigenem und Fremden beruhen.“

[75] Peter Sloterdijk: Sphären III. A.a.O., S. 449.

[76] Zum Übergang der Mikrosphäre in die Makrosphäre vgl. Peter Sloterdijk: Sphären II. Globen. Makrosphärologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999, S. 166f., ferner: S. 185, S. 201.

[77] Ebd., S. 151f.

[78] Ebd., S. 156f. – Peter Sloterdijk: Du mußt dein Leben ändern. A.a.O., S. 712: „Alle Geschichte ist die Geschichte von Immunsystemkämpfen.“

[79] Peter Sloterdijk: Sphären III. A.a.O., S. 271.

[80] Hans Blumenberg hatte im ersten Kapitel seiner Höhlenausgänge eine Entwicklungsgeschichte skizziert, die partiell in Sloterdijks Sphären I und im Anfang von Sphären II wieder aufgenommen wird. Auch Blumenberg berichtet zunächst von den „Ursprüngen des Lebens“ (Hans Blumenberg: Höhlenausgänge. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, S. 21), die sich sowohl im „ontogenetischen Trauma […]“ der Geburt ausdrücken (Vgl. ebd., S. 20) und die er dann auf die „Einschnitte der Phylogenese“ überträgt, nämlich als „Übergang vom Meer aufs Land“ (ebd., S. 21). Der Mensch zeichnet sich im Laufe seiner Entwicklungsgeschichte dadurch aus, dass er eine „Wiederherstellung des Urmediums“ und somit einen „Wiedergewinn der Raumbeherrschung“ anstrebt (ebd., S. 23). Das zeigt sich besonders in der „urweltlichen Höhle“, in welcher der Mensch nicht nur den Tiefschlaf (Vgl. ebd., S. 27), sondern auch die Phantasie und damit den Mythos entwickelt (Vgl. ebd., S. 30ff.). In dem Schutz der Höhlen, seien es reale oder Kulturhöhlen, sprich professionalisierte ‚Institutionen‘, entsteht „das, was ganz spät erst ‚Intimsphäre‘ heißen sollte“ (ebd., S. 36). Der Auszug aus der Urhöhle hin zur „Welthöhle“ (ebd., S. 58, S. 231ff., S. 306ff.) ist bei Blumenberg ebenso wie bei Sloterdijk durch Probleme motiviert, die durch den menschlichen Metabolismus hervorgerufen werden (ebd., S. 64). Durch die angestrebte Rückkehr in den Ursprung entsteht u. a. das Schutz-Phänomen Stadt, welches bekanntermaßen „die Wiederholung der Höhle mit anderen Mitteln“ ist (ebd., S. 76).
Alexandre Koyré beschreibt in seinem Werk die „Zerstörung des Kosmos und die Geometrisierung des Raumes“ (Alexandre Koyré: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008, S. 8, ferner: S. 12, S. 49, S. 155). Die These vom unbegrenzten und dezentralisierten Universum taucht zunächst bei Nikolaus Cusanus auf (Vgl. ebd., bes. S. 18, S. 21), wird aber erst von Giordano Bruno argumentativ nachvollziehbar erklärt (Vgl. ebd., S. 45ff.). Während Nikolaus Kopernikus ein endliches, wohlgeordnetes und kugelförmiges Universum mit der Sonne im Zentrum und den Fixsternen am peripheren Pol beschrieb (Vgl. ebd., 38ff.), vertrat Thomas Digges die These, dass im kugelförmigen Fixsternhimmel die Wohnstätte Gottes sei und sie somit unendlich sein müsse (Vgl. ebd., S. 44ff.). Im Unterschied zum Cusaner und Nolaner hielt Johannes Keppler ein unendliches Universum für schrecklich (Vgl. ebd., S. 65, ferner: S. 28ff., S. 50). Seiner Meinung nach müsste man mit der Annahme eines unendlichen Universums unsichtbare Fixsterne postulieren (Vgl. ebd., S. 72f.), da überall Endlichkeit herrscht, wo eine Entfernung zu einem Stern besteht, und daher könne die äußerste Fixsternsphäre nicht unendlich sein (Vgl. ebd., S. 74). Auch die Anwendung des Fernrohrs in der Astronomie von Galileo Galilei, der ein dezentriertes, aber nicht notwendig unendliches Universum vermutete (Vgl. ebd., S. 92), konnte Keplers Meinung nicht ändern (Vgl. ebd., S. 75). Erst der Plenist René Descartes vereinheitlichte die vielen (Sonnen-)Welten Brunos zu einer einzigen und machte so aus der endlichen, bewegten Welt und dem unbegrenzten und unbewegten Fixsternhimmel ein ätherisch-unendliches Universum (Vgl. ebd., S. 98ff.). Der Vakuist Henry More macht den Raum zu einem göttlichen Attribut und schrieb ihm alle metaphysischen Eigenschaften und ‚Namen‘ Gottes zu (Vgl. ebd., S. 138ff.). Die endliche Materie wurde somit vom unendlich Ausgedehnten umgeben (Vgl. ebd., S. 130). Gottfried Wilhelm Leibniz stellte sich zuletzt der Moreschen und Newtonschen Raumauffassung entgegen, da er sich einen absoluten und dazu leeren Raum nicht vorstellen konnte (Vgl. ebd., S. 217). Newtons benötigte seinen theistischen und ständig eingreifenden Gott nur noch, um die ‚geisterhafte Fernwirkung‘ der Gravitation in der Welt zu erklären, das Universum war für ihn aber unendlich und mit der Einführung des absoluten Raumes wurde die ‚göttliche Fixsternsphäre‘ für die mathematische Erklärung der physischen Welt unbedeutend (Vgl. ebd., S. 195ff.). Koyrés Fazit lautet daher, dass mit der Moreschen Übertragung der Gottesnamen auf das unendliche Universum und die spätestens mit Laplace vollkommen einsetzende Unbrauchbarkeit Gottes zur Welterklärung, eine Umbesetzung stattfindet, die den harmonischen und durch Gott wohlgeordneten Kosmos mitsamt seinem Schöpfer für unmöglich wie unnötig erklärt (Vgl. ebd., S. 248f.).

[81] Peter Sloterdijk: Sphären III. A.a.O., S. 367.

[82] Vgl. G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. Hrsg. v. H.-F. Wessels u. a. (PhB 414) Hamburg: Meiner, 1988, S. 120–157. – Ders.: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen. In: Ders.: Werke [in 20 Bd.] (= TWA). Auf der Grundlage der Werke 1832–1845 neu ed. Ausg. v. E. Moldenhauer u. a. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999, § 138, Zusatz = S. 260: „Sokrates stand in der Zeit des Verderbens der atheniensischen Demokratie auf: er verflüchtigte das Daseiende und floh in sich zurück, um dort das Gute und Rechte zu suchen.“ – Ders.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. In: TWA. Bd. 18, S. 448: „Der Peloponnesische Krieg ist entscheidend für die Auflösung des griechischen Lebens, bereitete sie vor; was politisch hier war, machte sich bei Sokrates im denkenden Bewußtsein.“

[83] G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. A.a.O., S. 257f.

[84] Vgl. Peter Sloterdijk: Sphären II. A.a.O., S. 359. Auch am Ende des gesamten Prozesses tritt noch einmal ein glückliches Bewusstsein auf (Vgl. ebd., S. 75f.).

[85] Ebd., S. 391.

[86] Vgl. ebd., S. 394f.

[87] Ebd., S. 397. – Die These ließe sich auch anhand der Wand-Metapher fundamentieren, da sowohl Koyré als auch viele der von ihm zitierten Autoren der Neuzeit die Grenze des Universums als Wand oder Mauer bezeichnen (Vgl. Alexandre Koyré: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum. A.a.O., S. 17, S. 50, S. 80, S. 82, S. 83, S. 107. – Vgl. auch Hans Blumenberg: Die Genesis

der kopernikanischen Welt. 3 Bde. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, S. 32. – Hans Blumenberg: Höhlenausgänge. A.a.O., S. 206–235).

[88] Vgl. Peter Sloterdijk: Sphären II. A.a.O., S. 401ff.

[89] Ps 139,1–5: „HERR, Du erforschest mich und kennest mich./ Ich sitze oder stehe auf, so weißt du es; du verstehst meine Gedanken von ferne./ Ich gehe oder liege, so bist du um mich und siehst alle meine Wege./ Denn siehe, es ist kein Wort auf meiner Zunge, das du, HERR, nicht alles wissest./ Von allen Seiten umgibst du mich und hältst deine Hand über mir.“

[90] Vgl. die differenzierte Betrachtung bei Peter Sloterdijk: Sphären II. A.a.O., S. 466ff. – Vgl. auch Alexandre Koyré: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum. A.a.O., S. 17f., S. 21, S. 40, S. 56f., S. 95, S, 99, S. 101ff., S. 111f., S. 115f., S. 132, S. 143. (– Aufgrund der herausgestellten Trennung der Akzidenzien erscheint die Darstellung von Koyré und Sloterdijk kein Säkularisierungspostulat zu beinhalten, das dem kritisierten Übergang der Attribute von Hans Blumenberg: Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von „Die Legitimität der Neuzeit“, erster und zweiter Teil. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974, S. 90ff. entsprechen könnte. Vielmehr setzt sich im historischen Verlauf die Unbegrenztheit gegenüber der Unendlichkeit durch.) – Vgl. ferner Hans Blumenberg: Die Genesis der kopernikanischen Welt. A.a.O., S. 195, S. 265f., S. 281f. – Einen ersten Versuch der Harmonisierung von platonischer und christlicher Theologie könnte sich in der ersten theologischen Summa der christlichen Theologie, nämlich bei Dionysius Areopagita finden. Ich werde darauf aber an anderer Stelle eingehen.

[91] Peter Sloterdijk: Sphären II. A.a.O., S. 414 nach Aristoteles: De caelo 294 8 a f.

[92] Erste Anzeichen bildete seiner Meinung nach schon der spätantike Plotinismus, „in dem die geistige Sphäre zum ersten Mal ausdrücklich mit dem Prädikat unendlich ausgezeichnet worden war.“ (Peter Sloterdijk: Sphären II. A.a.O., S. 555)

[93] Vgl. ebd., S. 536–581. Sloterdijk bezieht sich dabei auf den liber XXIV philosophorum (Vgl. auch ebd., S. 130ff.), wodurch er die These von Alexandre Koyré: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum. A.a.O., S. 18–31 nicht nur stützt, sondern historisch präzisiert, da Koyré größtenteils nur die Interpretation des liber XXIV philosophorum bei Cusanus untersucht (ausgenommen ebd., S. 26).

[94] Vgl. F. W. J. Schelling: Die Weltalter. Bruchstück. In: SW I/8, S. 212: „Der Idealismus ist das allgemeine System unserer Zeiten, der eigentlich in der Leugnung oder Nichtanerkennung jener verneinenden Urkraft besteht. Ohne diese Kraft ist Gott jenes leere Unendliche, das die neuere Philosophie an seine Stelle gesetzt hat. Sie nennt Gott das schrankenloseste Wesen (ens illimitatissimum), ohne zu denken, wie die Unendlichkeit jeder Schranke außer ihm nicht aufheben kann, daß etwas in ihm sey, wodurch er sich selber abschließt, sich gewissermaßen für sich selbst endlich (zum Objekt) macht. Unendlichseyn ist für sich keine Vollkommenheit, vielmehr das Merkzeichen des Unvollkommenen. Das Vollendete ist eben das in sich Runde, Abgeschlossene, Geendete.“ (– Daher ist einer der Leitsprüche der Weltalter, der in allen Hauptversionen angeführt wird (ebd., S. 235. – Ders.: Weltalter-Fragmente. A.a.O., S. 15, S. 133, S. 227): „Das Größte ist rund, ist eigenschaftslos.“) – Schelling wiederholt die These, dass Gott eine „geometrische […] Figur mit Grenzen“ ist noch bei SW I/8, S. 269, S. 324f. Die letztgenannte Textstelle ist von besonderer Bedeutung, da sie Sloterdijks Erzählung nicht nur stützt, sondern auch modifiziert, da Schelling explizit nicht die kopernikanische Wende für den Verlust der Vorstellung von einer geschlossenen Welt verantwortlich macht, sondern „das geistlose Gravitations=System der späteren Zeiten“ (Newton). Schelling selbst scheint sich daher in den Weltaltern wie in anderen Spätschriften (Vgl. SW I/10, S. 339–346, II/1, S. 493 u. a.) für eine geschlossene Welt auszusprechen.

[95] In den Worten Sloterdijks: „Denn wie kann die Vorstellung von einer Kugel, die ohne Zweifel erst durch eine finite Peripherie als solche ausgewiesen wird, noch Bestand haben, wenn diese sphaera unverholen als eine unendliche bezeichnet wird?“ (Peter Sloterdijk: Sphären II. A.a.O., S. 550)

[96] Ebd., S. 585.

[97] Friedrich Nietzsche: Morgenröte 125. In: Ders.: KSA, Bd. 3, S. 481: „Aber wie haben wir dies [den Mord an Gott – J. L.] gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?« – Vgl. dazu Peter Sloterdijk: Sphären II. A.a.O., S. 587. – Besonders Nietzsches Fragen, die sich auf die räumliche Orientierung beziehen, erinnern beinahe wortgetreu an die einschlägigen Formulierungen von Giordano Bruno, Johannes Kepler und Joseph Raphson (Vgl. dazu Alexandre Koyré: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum. A.a.O., S. 48, S. 65, S. 182. – Vgl. dazu auch Hans Blumenberg: Die Genesis der kopernikanischen Welt. A.a.O., S. 274, S. 434, ferner: S. 166ff.).

[98] Peter Sloterdijk: Sphären II. A.a.O., S. 588.

[99] Bei Alexandre Koyré wird der Tod Gottes nicht explizit genannt, klingt aber durchaus an, wenn er auf den letzten Seiten von der Abwesenheit Gottes und von der Unbrauchbarkeit Gottes spricht (Alexandre Koyré: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum. A.a.O., S. 248f.). Auch wenn Sloterdijk vom ‚explodierenden All-Einen‘ spricht, ist dieser Gedanke bei Koyré in der Formulierung „die Weltblase wuchs und schwoll bevor sie platzte […]“ (ebd., S. 8, ferner: S. 42) bereits angedacht.

[100] Der Begriff „ideal-realer Anstoß“ hat sich durch Ingeborg Schüsslers Fichte-Interpretation in die Philosophie eingebürgert. Der Ausdruck bezeichnet den motorischen Einfluss und Übergang einer idealen Instanz (Ich) zu einer realen (Nicht-Ich).

[101] Michel Foucault: Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971, S. 46–56.

[102] Wir beziehen uns im letzten Kapitel nur noch auf den Tod Gottes in einer atheistischen Denkweise. Ein konsequenter Theismus, wie beispielsweise bei Schelling, der annimmt, dass Gott real innerhalb der Weltzeit bzw. humanen Lebenszeit gestorben ist, müsste die im folgenden skizzierten Konsequenzen ebenso mittragen wie der Atheismus. Die moralischen Folgen von Gottes Tod sind für

Theisten wie Atheisten gleichermaßen verbindlich.

[103] Dies ist nicht das einzige Argument gegen die Rückkehr Gottes, da man sich auch auf immunologischer Ebene die Frage stellen kann, welchen Zweck dieser Gott überhaupt noch erfüllen sollte, d. h. ob die heutige Weltgesellschaft überhaupt noch eines gottgleichen Immunologiekonzepts bedarf. Der aufgeklärten Neuzeit ist klar, dass die verheerenden Angriffe auf den Menschen – und neuerdings auch auf seine Umwelt – zum Großteil selbstverschuldet sind und nicht aus einer Transzendenz kommen, die durch die Gottessphäre von der Menschenwelt getrennt ist. Das Ende des zwanzigsten und der Anfang des einundzwanzigsten Jahrhunderts haben indiziert, dass die vormals schützenden Grenzen nur noch Rudimente eines längst vergessenen Immunzeitalters sind, da der Aggressor nicht mehr an der Peripherie lauert, sondern direkt im Zentrum zuschlägt. Eine zweihundert Jahre verspäte Phänomenologie des Geistes dürfte den Weg des Geisterreichs auch zurück verfolgen, da nach sloterdijkscher Perspektive die Penaten heutzutage mehr immunologische Stärke besitzen dürften als ein Weltgeist am Rande des Universums, der vor etwas Äußerem beschützt, was bekanntermaßen nur im Inneren hervorgerufen wird. Die Moderne verlangt nach immer niederen mikrosphärischen Immunsystemen, nicht nach immer höheren. Ein Gott am Rande der Welt nützt nichts, wenn die Bedrohung von Nebenan oder aus der eigenen Mitte kommt. Eine Verschiebung der Immunsysteme ins Private, in die Mikrosphäre wäre aber unnötig, wenn die Ethik ihr zuvor kommt bzw. ihre Funktion übernimmt. Sie scheint die Prophylaxe zu sein, die die künstlich-immunologischen Strategien überflüssig macht, da durch sie regelmäßige Schädigungen und Verletzungen nicht mehr notwendig erwartet werden.

[104] Vgl. Jens Lemanski: Philosophia in bivio. A.a.O.

[105] Vgl. Jean-Paul Sartre: Der Existentialismus ist ein Humanismus. In: Ders.: Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948. 4. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2007, S. 145–193, hier: S. 154.

[106] Mit dem Tod Gottes öffnet sich also nicht nur das Universum räumlich, sondern seine Unendlichkeit wird auch zeitlich nur noch durch die Konstitution des Kosmos selbst bestimmt und nicht mehr durch die Möglichkeit eines plötzlich in die Weltgeschichte eingreifenden höheren Wesens. Schon dadurch wird der Mensch dazu genötigt, sich moralisch selbst zu behaupten, denn diese chronologisch zumindest gefühlte Unendlichkeit wirft die Frage auf, wie der Mensch sich zeitlich in einer Welt einzurichten hat, die scheinbar nicht räumlich, sondern biosphärisch begrenzt ist.

[107] Vgl. G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. A.a.O., S. 286, S. 324.

[108] Vgl. Ernst Bloch: Atheismus im Christentum. A.a.O., S. 71, S. 172ff.

Zu den Autoren

Jens Lemanski, Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
Homepage: http://www.philosophie.uni-mainz.de/1159_DEU_HTML.php
Kontakt: Leman001@uni-mainz.de

Eva Siepmann, Studentin der Humanmedizin im 8. Semester und Mitarbeiterin des Instituts für systematische Anatomie der Medizinischen Universität Wien.
Kontakt: eva.siepmann@meduniwien.ac.at

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Traum und Glauben
Dream and Faith
Wolfgang Eirund

In der griechischen Mythologie ist Hypnos, der Gott des Schlafes, der kleine Bruder von Thanatos, dem Totengott. Die schwarzgeflügelten Oneiroi, traumbringende Dämonen, sind nach Ovid Söhne des Hypnos.[1] Sie leben nah an der Grenze zum Hades und schwärmen nachts aus, um den Menschen die Träume zu bringen.

Nach Hesiods Theogonie zwar ist Oneiros der Gott des Traumes und ein Bruder von Thanatos und Hypnos. Sie alle seien Söhne von Nyx, der Göttin der Nacht, die ihre Kinder „ungesellt", also jungfräulich geboren habe.[2] Ungeachtet dieser Unterschiede jedoch wird in den verwandtschaftlichen Verhältnissen von Schlaf, Traum und Tod eine verbindende Symbolik deutlich, die sich auch in unserer Sprache ausdrückt, etwa wenn Todesanzeigen von „entschlafenen" Verstorbenen berichten.[3]

Die Assoziation von Schlaf und Tod findet seither bis in die Moderne immer wieder Verwendung. In seinem Gedicht *Schlaf und Tod – Ein Abendsegen* von 1767 bezeichnet Johann Gottfried Herder den Schlaf als das „Bild" des Todes und lässt die Grenzen zwischen Traum und Wirklichkeit verschwimmen.[4] Im Text zur Cantate Bachs von Johann Franck (1653) wird die Verwandtschaft ebenfalls beschworen: „Komm, o Tod, du Schlafes Bruder, komm und führe mich nur fort ..."[5] Bachs Musik wiederum steht im Zentrum von Robert Schneiders Roman „Schlafes Bruder", der 1995 von Joseph Vilsmaier verfilmt wurde.

Schlaf, Traum und Tod sind nicht nur in den westlich geprägten Kulturkreisen allegorische Verwandte. In islamischer Tradition etwa ist der „Tod ... ein langer Schlaf, der nimmer endet; Schlaf ist ein kurzer Tod, der wieder sich wendet."[6]

Die Bedeutung von Schlaf und Traum für die Mythologie drückt sich in der Aussagekraft aus, die den Träumen in der Geschichte unserer Kultur zugesprochen wird: Nicht nur in den antiken Religionen wird der Schlaf durch seinen Traum zum Verbindungsglied für sonst verborgene Botschaften aus dem göttlichen Jenseits.[7]

Die moderne biologische Schlaf- und Traumforschung widmet sich den mythologischen Hintergründen und der mystischen Bedeutung nur noch, wenn sie ihre Beschreibungen mit der Bezugnahme auf historische Haltungen ausschmücken möchte.[8] Ihr Bemühen, die biologischen Wurzeln der Phänomene Schlaf und Traum zu beleuchten, lässt die subjektive Seite, das Erlebnis des Schlafenden und das Empfinden seinem Traum gegenüber, insgesamt eher aus dem Blick geraten.

Dieses subjektive Empfinden bleibt wissenschaftlich dann Gegenstand psychotherapeutischen Deutens[9] – welches sich seinerseits jedoch vielfältiger Kritik aus dem biowissenschaftlichem Lager ausgesetzt sieht.[10] Lassen wir den subjektbezogenen Aspekt psychotherapeutischen Traumdeutens aber als wissenschaftlich (weil hermeneutisch[11]) zu, so wird das korrekte Einfühlen zu einer Methode, die dann etwa in der Psychopathologie als ein

genetisches Verstehen beschrieben wird, welches wahrnimmt, wie „Seelisches aus Seelischem“ hervorgeht.[12] In den tiefenpsychologischen Schulen findet die Komplexität des Einfühlens als wechselseitiges Geschehen zwischen Therapeut und Patient in den Konzepten zur „Übertragung“ und „Gegenübertragung“ ihren Niederschlag.[13]

Im biologischen Sinne wiederum lässt sich das Mystische im Traum allenfalls als eine Art evolutionäres Relikt verstehen.[14] Mit dem psychotherapeutischen Anspruch korreliert es dann nur noch aber immerhin darüber, dass der Therapeut in diesem Relikt die nachhaltige Wirksamkeit unseres kulturellen Hintergrundes etwa als archetypisches Symbol am Erleben des Patienten erkennt.[15] Im Archetypischen liegt der kulturhistorisch bedingte Anteil an „Objektivierung“, den der geisteswissenschaftlich orientierte Zugang zum Gegenüber erlaubt: Da gibt es etwas Kollektives, über das „nur Individuelle“ hinausweisendes[16], was aber letztlich in der (Be-)Deutung des jeweils konkreten Traums doch unbedingt subjektiv bleibt.

Ähnlich dem empirischen Forscher verwirft allerdings auch der deutende Therapeut jede dem Traum eigene mystische Eigenschaft: Er teilt die biologisch fundierte Feststellung, dass der prophetische Wert der Träume nicht nachzuweisen ist, und fragt allenfalls einen solchen Träumer nach seinen Bedürfnissen.[17] Indem er fragt, was veranlasst *dich, dir deine* Vorhersage zu erlauben, schreibt er auch den letzten Rest am Ursprung des Traumes dem Patienten zu: Mit „dich“, „dir“ und „deine“ wird dem Träumer die Subjektivität seines Erlebens vereindeutigt. Nun wird das Mystische nicht nur als Ursprung der Symbole verstanden, sondern es wird selber zum Symbol, an dem entlang Aspekte des Subjekts erschlossen werden.

Die scheinbar unterschiedlichen Deutungshoheiten, die von Schlafbiologen einerseits und psychotherapeutischen Traumexperten andererseits auf den Schlaf und seinen Traum erhoben werden, sind sich also näher als es scheint: Der Traum wird einerseits als „archaische Erbschaft“ und andererseits in seinem konkreten Bild als reines Produkt des Subjekts verstanden.[18] Und so oder so generiert das Subjekt eine (wenn auch seine) Täuschung. Eine wirkliche mystische Dimension wird dem Schlaf und seinem Traum nicht nur abgesprochen, sondern in aller Selbstverständlichkeit a priori ausgeschlossen.

Ebenso selbstverständlich sind auch für mich als Arzt und Psychotherapeut meine Träume kein Bindeglied zu den Göttern der Vergangenheit oder Gegenwart. Vor meinem Ausbildungshintergrund kann ich mir auch nichts anderes erlauben als die Verbindung von biologischem Wissen und therapeutischen Deuten: Indem ich mich dem Schlaf hingebe, lasse ich von meiner Bewusstheit ab und überlasse mich den unbewussten biologischen Abläufen meines Organismus, der auf neuronal Erinnerbares in Form verfügbarer Bilder zurückgreift.[19]

In diesen Formulierungen aber steckt nun der Keim eines Dilemmas: „Ich überlasse mich dem Organismus.“ Aber bin ich ihm in Anbetracht von Hirnforschung und Neuropsychiatrie nicht ohnehin so radikal ausgeliefert, dass „ich“ nur noch als Bestandteil meines Organismus gedacht werden kann?[20] Dann dürfte ich „mich“ nur noch als „er“ erwähnen, und der hier durchscheinende Dualismus von „mir“ und „ihm“ erscheint in unserer Sprache nur als ein mystisches Relikt unserer westeuropäischen Identifikationsgeschichte angelegt zu sein, ohne eine Entsprechung in der Wirklichkeit zu finden.[21]

Die individuelle Illusion der Subjektivität kann in der Betrachtung des träumenden Individuums labortechnisch alltäglich Bestätigung finden: Seine Täuschung ist ihm nicht klar, während wir ihn beobachten. Wenn er erwacht, mag er uns zustimmen (aber nicht immer...).

Die Schlafmedizin sucht in ihren Laboren nach den Ursachen unserer Schlafstörungen. Selten, aber hin und wieder, erlebe ich beim Einschlafen ein eigenwilliges Phänomen: Während sich der gewohnte Schleier über mein Bewusstsein legen will, empfinde ich plötzlich eine kolossal beängstigende Ungewissheit, die mit dem Gefühl freien Falls einhergeht, und aus der sich mein Körper (aus der ich mich?) plötzlich mit einem heftigen Zucken in den Wachzustand rettet. Die Kenntnisse jener Schlafmedizin beruhigen mich: diese Erscheinung kennen 70-80% der Bevölkerung, und die von mir genannten Gefühle werden als charakteristische Merkmale von „Einschlafmyoklonien" beschrieben.[22] Soweit die entspannende Objektivierung meines schreckhaften Erlebens.

Wenn ich dann jedoch dessen ungeachtet nicht umgehend wieder einschlafe, frage ich mich gelegentlich, wie es mir überhaupt gelingt, mich allabendlich einer Bewusstlosigkeit zu überlassen, deren Wesen und Inhalt so voller Ungewissheit und doch auch voller persönlicher Betroffenheit ist. Denn im Traum bin ich es ja, scheinbar unverwechselbar, dem mein Traum geschieht. Würde ich bei vollem Bewusstsein je so entspannt morgens in den beginnenden Tag blicken, wenn dieser mir mit ähnlich großer Ungewissheit bevorstünde? Vielleicht ist aus dieser Sicht mein erschrecktes Zucken nur Ausdruck davon, dass mir in dieser Sekunde das Ausmaß der Ungewissheit deutlich wird, in die ich mich einschlafend begebe.

Das naturwissenschaftliche Schlaf- und Traumverständnis nimmt durchaus an, dass der Schlaf und sein Traum eine Funktion haben.[23] Entzieht man uns Schlaf oder auch nur den Traum, dann verändert sich unser seelisches Erleben.[24] Wir „brauchen" jetzt unseren Schlaf, „um"... zu lernen ...zu vergessen ...uns zu konzentrieren...[25] – In diesem Verständnis schlafen wir nicht, um *den* Traum zu träumen. Der Traum selber (sein Inhalt) scheint dann abgesehen von seinem organismischen Wert und vielleicht noch abgesehen von seinem Ausdruck als Verarbeitungsversuch psychischer Irritationen irrelevant zu sein. Wir könnten ihn vergessen.

Die ganze Mystik abgezogen, bleibt mir als erwachender Träumer nun nur noch die eine subjektive Gewissheit: Ich weiß, dass mir träumte, doch träumend wusste ich nichts von meinem Wachsein. So spendet mir der Traum immerhin noch die Gewissheit, dass ich mich täusche, so oder so. Diese letzte subjektive Gewissheit aber führt mich zurück an die Wurzeln meiner Mystik: Ist in allem Leben Täuschung? Und wenn es nur ein Begleitphänomen ist, dass mir der Traum die Unsicherheit meiner Erkenntnis vor Augen führt, so kommt doch dadurch wieder alles ins Wanken. Ist dieses „vor Augen führen" nicht „Botschaft"? Botschaft jedoch hat Sender und Empfänger. Von woher aber soll sie zu mir gekommen sein, wenn ich doch nur noch „er": nämlich Organismus bin?

Doch ungeachtet dessen: Hypnos, der kleine Bruder des Todes, erinnert mich in der Mahnung an die Unsicherheit aller Erkenntnis, an das vielleicht einzig gewisse Wissen, dessen ich mir im Wachen wie im Traum stets bewusst bleiben kann: Der Endlichkeit meiner Existenz. Der Schlaf lässt den träumenden Organismus aufschrecken: „Werde ich wieder erwachen?" – Wann kommt der letzte Schlaf, wann das letzte Erwachen? Vielleicht sind solche Durchschlafstörungen eher „Wiedereinschlafstörungen" im verborgenen Wunsch, lebendig bei Bewusstsein bleiben zu wollen.

Akzeptiere ich, dass es neben dem Schlaf nur eine andere zwangsläufige und natürliche Art des Bewusstseinsverlustes gibt – den Tod – dann kann ich meine Ahnen verstehen, denen die Verwandtschaft von Schlaf und Traum so unzweifelhaft war, dass sie in ihren Träumen Botschaften aus dem Jenseits verstehen wollten. Wenn solche Bewusstlosigkeiten wie Schlaf und Tod fest mit unserem Leben verbunden sind, dann ist es auch der

Traum. Angesichts der Ungewissheit, mit der er sich mir nähert, müsste ich mich täglich nach dem Erwachen fragen, was hier ist und was dort und welches wirklicher. Und wieder: Ist dies eine Botschaft des Traums?

Soweit es die Biologie betrifft, erscheint ihr die Evolution nicht final angelegt.[26] Evolutionär macht der Traum nur „Sinn“, wenn er sich in der Vergangenheit als Vorteil erwiesen hat – bzw. zumindest nicht als Nachteil. So wirkt er sich zwar auch aus biologischer Sicht auf mich aus, aber er weist nicht über mich hinaus, indem er Botschaft wird.[27]

Die psychologische Deutung wiederum erledigt mir den Traum. Die in ihm wohnende Ungewissheit wird therapeutisch als Normalität allenfalls im Kontext kulturpsychologischer oder individueller Prägung „verstanden“, ohne dass der darin „angekündigte Tod“ in den erwartungsgemäßen Vordergrund gerückt würde.

Durch Schlafentzugsexperimente wird uns der Sinn des Traumes für die verschiedenen Facetten geistiger Spannkraft biologisch und psychologisch beschrieben.[28] Vor dem Hintergrund der Evolution wiederum können die kulturell verwurzelten Interpretationen von Träumen im Sinne von Botschaften aus einem Jenseits nur dann konsequent erklärt werden, wenn sie sich vorteilhaft für Selbst- und/oder Arterhalt erwiesen haben. Dies berücksichtigend wird dann zwar klar, dass ein diesseitiger Sinn des Glaubens an die göttliche Macht der Träume wissenschaftlich nahe liegt: „Es ist aus evolutionstheoretischer Sicht von Vorteil, an die göttliche Macht zu glauben.“ Dass dieser Nachweis wiederum nur mit der Zerstörung des Gegenstandes gelingt, den er untersucht, wird mir als betroffenem Subjekt aber erst gewahr, wenn diese Erkenntnis gewonnen ist – und aus dieser Erkenntnis heraus gibt es offenkundig keinen Weg, um jenen verlorenen Sinn für mich zurückzugewinnen.

Diese Paradoxie lässt die Vertreibung aus dem Paradies, das Essen vom Baum der Erkenntnis, nun in anderem Licht erscheinen. Das Resultat dieser Erkenntnis ist unumkehrbar, die Rückkehr in den vorherigen Zustand bleibt versperrt. Die Erkenntnis und das Wissen als Ergebnis des unausweichlichen Erinnerns schließt unser Wissen ums Sterben aber bedingungslos mit ein. Die unbedingte Zugehörigkeit dieses Wissens zur Erkenntnis macht aus jedem erkennenden Leben zugleich einen angekündigten Tod. „Sobald du davon isst, musst du sterben...“, meint keine Tötung als göttliche Strafe – was der weitere Verlauf der Geschichte ja auch bestätigt[29] – sondern diese Ankündigung meint die drohende grundsätzliche Erkenntnis des Todes als jedem bevorstehende Gewissheit. Die gewonnene Fähigkeit zur Erkenntnis schließt jene der eigenen Endlichkeit mit ein: Das ist der Preis, ohne den keine Erkenntnis zu gewinnen ist. Denn alles Leben musste schon immer sterben, auch das der ersten „Menschen“; man hatte es nur bis zum „Sündenfall“ nicht erkannt:

„Den Menschen ergreift es, als ob er eines verlorenen Paradieses gedächte, die weidende Herde oder das Kind zu sehen, das noch nichts Vergangenes zu verleugnen hat und zwischen den Zäunen der Vergangenheit und der Zukunft in überseliger Blindheit spielt.“[30]

Nennen wir die Fähigkeit zur Erkenntnis ein Wesensmerkmal des Menschen, so sind Adam und Eva tatsächlich die ersten von uns. Seit ihrer Vertreibung aus der paradiesischen Existenz eines gegenwärtig verorteten Lebens nehmen wir unser Leben in seiner Finalität wahr und richten es nach ihr aus: Die Vergangenheit erinnernd transportieren wir unser Wissen und unser Erahnen nach vorne. Ungeachtet der Evolution ist in dieser Finalität unsere Fähigkeit zur mystischen Deutung ebenso angelegt wie die Erkenntnis unseres Handelns als weltliche Ursache, also auch die „Erkenntnis von Gut und Böse“, nach der jener Baum benannt war.[31]

Dass wir auch dies erkennen, bringt uns das Paradies indes ebenso wenig zurück.[32] Wir sind erkennend veranlagt, können also nicht umhin, in Bewusstheit zu handeln und zu irren.[33]

Ich kann mich dieser Erkenntnisfähigkeit jedenfalls kaum entziehen, solange ich „Mensch“ bin, und doch ist sie immer nur unzureichend, nie auch nur annähernd vollkommen. Wenngleich man beklagen könnte, sie sei immer da und doch nie genug, so erlaubt mir die Unvollkommenheit meiner Erkenntnis, mich in die Unsicherheit zu flüchten: Ebenso wie ich sicher weiß, *dass* ich schlafen werde, kann ich nicht einmal ahnen, *wie* ich schlafen werde. So wird mein Bild vom Tod durch die Erfahrung von Schlaf und Traum als alltägliches Naturphänomen zu meiner Vorstellung eines *sicheren Sterbens*, aber eines *ungewissen Todes*.

Dieses Sterben in einen solchen Tod hinein wiederum nicht immer akzeptieren zu wollen, entzieht sich als Ausdruck meines Lebenswillens jeder biologisch oder psychologisch intendierten Therapie. Diese von der Erkenntnis erzeugte Not wiederum findet nun mittlerweile keine mystische Beruhigung mehr. Die wissenschaftliche Erkenntnis mag meine biologische Lebenserwartung verlängern können. In Ermangelung eines mystischen Bildes von der Transzendenz meines Lebens hat sich die subjektiv wahrgenommene Dauer meines Lebens zugleich allerdings erheblich verkürzt.

Zum Ausklang dieses Aufsatzes aber darf die Schattenseite dieses verlorenen Guts nicht übergangen werden. So sehr Mystik zwar als Versuch zu verstehen ist, Kontakt zu einer jenseitigen, paradiesischen Welt zu halten, so wenig paradiesisch tritt mystisch motiviertes Leben selber in Erscheinung. Die im Namen mystischer Glaubensinhalte vollzogenen Gewalttaten ziehen sich durch die Geschichte der Menschheit und haben leider auch heute noch immer kein Ende gefunden. Dieser Preis ist zu hoch, um ihn als Zeichen für das Ausmaß individueller Bedeutung von Glaubensinhalten zu rechtfertigen. Die erschreckend gewalttätige Seite mystischen Denkens verdeckt indes die Möglichkeiten tiefer und befriedigender Betroffenheit, die solcher Glauben dem Einzelnen gewähren kann.

Das ist jedoch nicht das Thema der vorliegenden Arbeit. Den Aufsatz abschließend sollte ich vielleicht einfach froh sein, wenn ich mich auf meine Art zu schlafen verlassen kann: Ich werde wieder erwachen. Gleichgültig ob ich träume oder nicht: Der Schlaf selber ängstigt mich meist nicht, allenfalls sein Traum ...

(Anmerkungen und Literatur)

[1] Kölsch, H.: Ovid. Metamorphosen. Norderstedt: BoD, 2009

[2] Lichte, M.: Der Traum zwischen göttlicher Botschaft und individuellem Phänomen. München: Grin-Verlag, 2003

[3] Marten, R.: Rühren an die Rhythmizität des Lebens. Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik. 4/2007: Eros, Schlaf, Tod. 155–178

[4] Müller, J.G.: Joh. Gottfr. v. Herders Gedichte. Stuttgart und Tübingen: Cotta’sche Buchhandlung, 1836

[5] Bach, J.S.: Cantatas BWV 56, 158 & 82. Hamburg: Deutsche Grammophon, 2004

[6] Schimmel, A.: Die Träume des Kalifen. Träume und ihre Deutung in der islamischen Kultur. München: Beck, 1998

[7] Giebel, M.: Träume in der Antike. Stuttgart: Reclam, 2006

[8] Schlüter, B. (2000): Schlaf in der Kunst und in der Wissenschaft. Somnologie – Schlafforschung und Schlafmedizin 4: 173–180

[9] So erklärt C.G. Jung verkürzt, „die ganze Traumschöpfung ist im wesentlichen subjektiv, und der Traum ist jenes Theater, wo der Träumer Szene, Spieler, Souffleur, Regisseur, Autor, Publikum und Kritiker ist.“ (zit. n. Weitbrecht, H. J.: Psychiatrie im Grundriss. Berlin: Springer, 1968)

[10] Mertens, W.: Traum und Traumdeutung. München: Beck, 2003

[11] Dilthey, W.: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Göttingen: Vandenhoek und Ruprecht, 1992

[12] Jaspers, K.: Allgemeine Psychopathologie. Berlin: Springer, 1973
[13] Racker, H.: Übertragung und Gegenübertragung. München: Ernst Reinhardt Verlag, 1999
[14] Spichtig, R.: Evolution des Bewusstseins. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2008
[15] Nietzsche nimmt Gedanken der analytischen Psychologie Jungs vorweg: „Der Traum bringt uns in ferne Zustände der menschlichen Kultur wieder zurück und gibt ein Mittel an die Hand, sie besser zu verstehen.“ (zit. n. Weitbrecht, H. J.: Psychiatrie im Grundriss. Berlin: Springer, 1968)
[16] Jung, C.G.: Traum und Traumdeutung. München: dtv, 2001
[17] Freud, S.: Die Traumdeutung. Frankfurt a. M.: Fischer, 2005
[18] Niewels, C.: Die Evolution des Bewusstseins. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2004
[19] Als angehender Psychiater interpretiert man die Erscheinung von Verstorbenen in den Träumen Trauernder wohl zumindest so lange als Ergebnis einer tief verwurzelten Sehnsucht, bis die ersten eigenen Angehörigen im Schlaf von ihrem Weiterleben zu sprechen beginnen.
[20] Jonas, H.: Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987
[21] Das „du“ entspricht ja in diesem Sinne dem „ich“ als dass ihm hier sprachlich eine Subjektivität zugeschrieben wird. Aus dieser Sicht heraus wäre Sprache dualistisch angelegt.
[22] Wallesch, C.-W.: Neurologie. München: Urban und Fischer, 2005
[23] Jouvet, M.: Die Nachtseite des Bewusstseins. Warum wir träumen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1994
[24] Die Vorstellung, nur der REM-Schlaf sei Traumschlaf, ist zwar überholt, dennoch spielt die Einhaltung der Schlafarchitektur für einen psychisch erholsamen Schlaf eine große Rolle (vgl. Carlson, N. R.: Physiologische Psychologie. München: Pearson Studium, 2004
[25] Birnbaumer, N. u. R.F. Schmidt: Biologische Psychologie. Berlin: Springer, 1991
[26] Mayr, E.: Konzepte der Biologie. Stuttgart: S. Hirzel Verlag, 2005
[27] Eine ausdrücklich in Anlehnung an die Evolution ausgerichtete Interpretation mystischer Erlebnisse findet sich bei Julian Jaynes. Wenngleich seine zentralen Vorstellungen über die Entstehung des Bewusstseins nicht in den Rahmen des vorliegenden Aufsatzes passen, so sei erwähnt, dass er die evolutionären Vorteile der Leistungen des Bewusstseins einschließlich seiner mystischen Elemente hervorhebt, ohne aber die Entstehung des Bewusstseins auf die biologische Reifung des menschlichen Gehirns zu reduzieren. Jaynes, J.: Der Ursprung des Bewusstseins durch den Zusammenbruch der bikameralen Psyche. Reinbek: Rowohlt, 1988
[28] Borbély, B.: Das Geheimnis des Schlafs. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1984
[29] Den Leser der Genesis müsste eigentlich wundern, dass Gott die Sünder nicht mit der angekündigten Strafe straft. Für diese Milde findet sich keine biblische Erklärung, sondern sie wird kommentarlos in die Vertreibung aus dem Paradies verwandelt.
[30] Nietzsche, F.: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Stuttgart: Reclam, 1980
[31] Denn ein Verständnis von „gut“ und „böse“ setzt das Bewusstsein eigener Kausalität in der Welt voraus: Dass unser Handeln Ursache ist und Wirkung hat.
[32] Die Fähigkeit zu mystischer Deutung ermöglicht dem Menschen zwar die Klärung unerklärlicher Naturphänomene. Wäre dies aber der einzige Sinn von Mystik, so könnten wir heute doch weiterhin alle unerklärlichen Phänomene so deuten. Vielleicht lag die größere Motivation für mystischen Denken darin, dass darin die Vertreibung aus dem Paradies nicht endgültig endgültig wurde: Der Mensch blieb dank seiner Mystik in Kontakt und Beziehung mit ihm. Mystik kann in diesem Sinne als vorübergehende Kompensation der Folgen erkennenden Bewusstseins verstanden werden; dies selbst erkennend, geht sie verloren.
[33] Der Begriff der „Erbsünde“ ist im alten Testamten selber nicht enthalten. Er wird auf frühe Apostel und Kirchenväter (v.a. Augustinus) zurückgeführt. Wenngleich der Begriff in seiner orthodox-christlichen Bedeutung moderner Kritik kaum standhält, könnte man ihn im hier vorliegenden Kontext jedoch in einer Deutung verwenden, die nicht die falsche Handlung selber meint, sondern die Disposition zur Erkenntnis dieses Fehlers. Dass erst solche Bewusstheit der Handlung jene conditio sine qua non darstellt, um dem Täter „bösen Willen“, also „sündiges“ Verhalten, zuzuschreiben, wurde schon erwähnt. Wenn er umgekehrt nicht über die Fähigkeit verfügt, die möglichen negativen Wirkungen seiner Handlung zu erkennen, so verliert das Attribut „böse“ für solche Handlung seine Berechtigung.

Zum Autor:

Dr. med. Wolfgang Eirund, Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie, Chefarzt der Abteilung Psychosomatik und Psychotherapie an der Rheingau-Taunus-Klinik Bad Schwalbach, Genthstraße 7-9. 65307 Bad Schwalbach. Mitherausgeber der IZPP.

Kontakt: Wolfgang.Eirund@pitzer-kliniken.de

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Heilrituale im Film – Darstellung religiöser Praktiken in Spiel- und Dokumentarfilmen als Quelle medizinisch-therapeutischer Information
Healing-Rites in Films – The Presentation of Religious Practices in Fiction-Films and Documentaries as Source of Medical-Therapeutical Information
Assia M. Harwazinski

1 Einleitung

Heilrituale[1] sind Bestandteil von Spiel- und Dokumentarfilmen geworden und dienen damit der Unterhaltung und Ablenkung genauso wie der Information. Filme sind ein probates technisches Mittel, unbekannte Methoden des Heilens bzw. von Heilverfahren – in der Regel nicht durch etablierte Ärzte oder Schulmediziner, sondern auf religiöser, vor allem volksreligiöser Grundlage – kennen zu lernen, aus fremden Kulturen ebenso wie aus der eigenen. Dabei spielen traditionelle Praktiken und Kenntnisse in Abwesenheit oder Ablehnung etablierter Schulmedizin die dominante Rolle. Zugleich werden emotionale und psychologische Aspekte stark berücksichtigt, in positiver wie negativer Hinsicht und Auswirkung. Ebenfalls wird die Rolle des Kranken und des Behandelnden in einer klar definierten gesellschaftlichen Gruppe gezeigt.[2]

In den Ritualen werden unterschiedliche Mittel angewandt. Dominant sind religiöse Formeln, Gebete und Beschwörungen, begleitet von Gesang, Tanz und Musik. Der Einsatz von Drogen (hier konkret: Marihuana und Haschisch) dient insbesondere der Sedierung und Schmerzbekämpfung – ein Verfahren, das inzwischen an der University of California in der Palliativmedizin bei AIDS-Kranken und in Fällen fortgeschrittener Krebserkrankung ebenfalls angewandt wird, um das Lebensgefühl der Betroffenen zu verbessern und ihren Appetit zu steigern. Morphium ist in der Schmerztherapie auch in der etablierten Schulmedizin traditionell ein gängiges Mittel (Spritzen, Tabletten, Pflaster).

Gerade bei dieser Thematik hätte man traditionell erwartet, dass ein Ethnologe sich dazu geäußert hätte. Die traditionelle Ethnologie setzt sich seit einiger Zeit aber selbst mit einer Neuverordnung ihres Faches in den kulturwissenschaftlichen Disziplinen auseinander. So benutzt man im Amerikanischen seit Längerem lieber die Selbstbezeichnung Anthropologie, was sich zum Teil in der Übersetzung von Zeitschriftentiteln niederschlägt.[3] Der Ethnologe Bernhard Leistle äußerte sich in der Auseinandersetzung mit der Anwendung des Begriffs der Lebenswelt und der praktischen Bedeutung desjenigen des Kulturrelativismus äußerst kritisch und reflektiv in einem Beitrag auf einer Tagung der Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin (AGEM) 2006: „Die Ethnologie kann sich daher nur eine tragfähige Grundlage errichten, wenn sie sich stärker als bisher der Interkulturalität des Feldes bewusst wird, in dem sich ihr Verstehen des kulturell Fremden konstituiert“ (Leistle 2007, S. 163).

2 Der Einsatz von filmischem Material in der Schulmedizin

In der etablierten Schulmedizin haben Film-Dokumentationen seit einiger Zeit ebenfalls ihren festen Platz erhalten: Sie werden inzwischen als Informations- und Lehrmaterial im Medizinstudium wie auch in der Fort-

bildung von Ärzten und Patienten regelmäßig eingesetzt. Sie dienen der Veranschaulichung von Vorgängen, die man als angehender oder sich in der Fortbildung befindender Mediziner noch nicht kennt. Daher werden sie als gängiges technisches Mittel der visuellen Kommunikation inzwischen regelmäßig im Hörsaal zur Ergänzung von Vorträgen eingesetzt. Sie dienen dazu, Fachpersonal mit Lebenswelten vertraut zu machen, die ihnen unbekannt sind, vor deren Hintergrund sie aber Diagnosen stellen bzw. Krankheitsbilder einordnen lernen, um deren Behandlung optimal durchführen zu können. Ludger Albers formuliert die Schwierigkeiten in seinem komplexen Aufsatz folgendermaßen:

„Untersuchungen der Gehirnaktivität in verschiedensten Lebensweltkonstellationen zeigen, dass die Regelkreisaktivitäten im Nervensystem spezifisch für Situationen der äußeren Lebenswelt sind. Dies hat Konsequenzen für eine anthropologische Zeichentheorie und für medizinische Klassifikationen: Diagnosen sind sprachliche Ausdrücke, die für eine spezifische Konstellation von Zeichen stehen, deren regelhafter Zusammenhang in der Vergangenheit vom Nervensystem als bedeutsam für künftige Situationsbewältigung erkannt wurde. Diagnosen als implizite Handlungsanleitungen eröffnen Möglichkeiten der regelhaften Nachahmung bewährter Verhaltensmuster (Mimesis)“ (Albers 2007, 177).

Als Patient dienen sie der eigenen Information und dem Verstehen von operativen Vorgängen, die einem selbst oder anderen Menschen bevorstehen. Solche medizinischen Dokumentationen und Informationsfilme werden im Rahmen von Tagen der offenen Tür oder Patienten-Informationstagen zu bestimmten Schwerpunktthemen inzwischen gerne einem breiten Publikum gezeigt. Damit haben sie eine aufklärerische, erzieherische und beruhigende Funktion, da durch diese Form von Wissensaneignung dem Patienten viel Angst vor anstehenden Eingriffen genommen werden kann. Zugleich dient der Einsatz solcher medizinischer Film-Dokumentation der Entlastung der Ärzte, da Patienten sich dadurch selbständig informieren und viele Fragen klären können. Vieles lässt sich bereits im Vorfeld beantworten, Offenes wird klarer formulierbar. Der religiöse Ritualcharakter entfällt in diesem Bereich vollständig. Rituell ist nur der regelmäßige Einsatz des dokumentarischen Medizinfilms in der Ausbildung im Sinne eines technischen Instrumentariums, das der Erleichterung der Veranschaulichung und Erklärung von medizinischen Eingriffen und Vorgehensweisen dient. Dadurch wird der Dokumentations- oder Informationsfilm sinnvoll regelmäßig wiederkehrend als Hilfsmittel genutzt; ähnlich wie ein Buch ist ein Film ein Text. Er hat jedoch keinerlei religiöse oder spirituelle Funktion, sondern bezieht seinen Ritualcharakter lediglich aus der Tatsache eines wiederholbaren, regelmäßig zu bestimmten Anlässen eingesetzten Instrumentariums.[4]

Der Einsatz filmischen Materials zur Darstellung unbekannter medizinischer Heilrituale außerhalb des etablierten schulmedizinischen Zusammenhangs dient dazu, das Verständnis und die Funktion fremder oder unbekannter Heilpraktiken kennen zu lernen, die insbesondere vor dem Hintergrund globaler Migration, aber auch des Anwachsens eines ausufernden Marktes an sogenannten „Alternativ-Methoden“[5] Ärzte und medizinisches Personal vor neue Aufgaben stellt. Damit kann solches Material dazu dienen, eine interkulturelle Medizinethik weiterzuentwickeln, deren Ansätze bereits in Fachzeitschriften wie CURARE, dem Viennese Ethnomedicine Newsletter (VEN) und manchmal auch Dr. med. Mabuse (eher selten: Das deutsche Ärzteblatt) gepflegt werden.

Die Bedeutung einer interkulturellen Medizinethik liegt letztendlich in einer größeren Effizienz der Behandlung von Patienten, die mit schulmedizinischen Methoden keine oder wenig Erfahrung haben und möglicherweise gewohnte Heilpraktiken aus der Heimat beibehalten oder zusätzlich einsetzen oder einfach anders

reagieren auf Vorgänge, für die wir in (nicht nur westlichen) Industriegesellschaften eingespielte Verhaltensmechanismen haben. Die Schwierigkeit liegt in der Grenzziehung: Eine wirksame medizinische Heilbehandlung und empirisch gut überprüfte, qualitätszertifizierte Maßnahmen der Krankenbehandlung können in der Regel nicht ersetzt werden durch Trance-Rituale und Ähnliches, auch wenn diese in der Heimat des Patienten – besonders vor dem Hintergrund der Abwesenheit einer qualitativ hochwertigen medizinischen Versorgung für Alle – eine legitime Rolle spielen. Hier stellt sich für Ärzte und medizinisch-pflegerisch-psychologisches Personal die Frage nach der Grenzziehung zwischen Medizin und Scharlatanerie. Eine Fort- und Weiterbildung von Medizinern muss die Frage nach der Grenze zwischen angewandter, wirksamer medizinischer Methode und religiös-rituellen Praktiken einschließen, um zu klären, was zulässig ist und die Wirksamkeit einer (schul-)medizinischen Methode – und damit eine Heilbehandlung – nicht in Frage stellt bzw. gefährdet.

3 Heilrituale im Spiel- und Dokumentarfilm als Informations- und Bildungsquelle (nicht nur) für Ärzte und medizinisches Personal

Als Beispiele für Heilrituale im Spiel- und Dokumentarfilm, die einen dokumentarischen und damit aufklärerischen (im Sinne von: informativen und bildenden) Charakter haben, sei hier eine Auswahl international bekannter Produktionen kurz vorgestellt. Durch ihre kommerzielle Vermarktung in Kino und Fernsehen bzw. zum Teil auch als Video bzw. im Handel erhältliche DVD sind sie der breiten Bevölkerung grundsätzlich zugängig und haben somit keinen religiösen Tabu-Charakter durch Unzugänglichkeit oder Beschränktheit auf einen nur für Eingeweihte und religiöse Spezialisten vorbehaltenen Raum. Sie dienen der Erweiterung des Verständnisses von unbekannten, archaischen und außereuropäischen Heilpraktiken und deren Funktion in uns unbekannten Lebenswelten.[6] Damit haben sie ebenfalls einen erzieherischen Bildungscharakter.

„Exils“ von Tony Gatlif (Frankreich 2004)

Der Film zeigt die Geschichte eines jungen vagabundierenden Liebespaars auf ihrer Reise von Frankreich über Spanien bis nach Nordafrika. Beide sind arabische Einwandererkinder aus Frankreich. In einer Sequenz wird ein volksislamisches Trance-Ritual aus Marokko gezeigt (in einer selten zu findenden Intensität, wie es selbst im Dokumentarfilm kaum anzutreffen ist): Ein Treffen von Trommlern und Trance-Tänzerinnen unter der Leitung einer Sheikha[7] (mit grünem Kopftuch), an dem die junge Frau teilnimmt. Die Frauen tanzen bis zur Ekstase bzw. bis zum Zusammenbruch. Die Sheikha gibt Anweisungen, versucht eine „Heil-Analyse“ durch suggestive Aussagen, dass das Boeur-Mädchen (französische Algerierin mit algerischen Eltern) ihre Wurzeln verloren habe, man würde dies an „ihren Lenden“ merken, dort würde es sich zeigen. Das heißt: Sie suggeriert ihr manipulativ, sie sei (zu) promiskuitiv (ihr Freund sagt ihr unterwegs „Du fickst wie eine Hündin; wo hast Du so ficken gelernt?“, worauf sie antwortet: „In Pornofilmen, so wie Du.“).

Das Ritual der Sheikha zielt offenkundig darauf ab, dass das Mädchen „zu seiner alten, an- bzw. eingeborenen Kultur und Religion“ zurückfindet, was bedeutet: tatsächliche oder imaginierte Promiskuität aufzugeben, in die etablierte islamische gesellschaftliche Geschlechterordnung zurückzukehren und sich fest an einen bestimmten Partner zu binden und zu begrenzen.

Es funktioniert nur bedingt: Das hübsche Mädchen lässt sich zwar nicht weiter von einem andalusischen Tänzer in einer Tapas-Bar ablenken, sondern kehrt zu ihrem Lebensgefährten zurück bzw. bleibt bei ihm. Mit diesem jedoch lebt sie Erotik und Sexualität leidenschaftlich, obszön und raffiniert aus. Sie kehren als Paar nach Frankreich zurück.

Der Titel „Exils“ erscheint paradigmatisch, da es sich nicht um ein einziges Exil handelt, sondern um eine Abfolge der Erfahrung von Exil und von Fremdsein, die sich nicht auf das Leben in der Fremde beschränkt, sondern die individuelle Entwicklung in verschiedenen Lebensphasen mit einschließt. Zu dieser Entwicklung gehört, dass man sich selbst zwischendurch fremd wird, aber immer wieder findet.

„Babel“ von Alejandro Gonzalez Iñarittu (Frankreich/USA/Mexico 2006)

Der Film des baskischen Regisseurs Iñarittu ist ein Episodenfilm, der die Schicksale mehrerer Menschen an verschiedenen Orten der Welt (Marokko, USA, Japan, Mexiko) mit einander verknüpft und ihren parallelen Verlauf im Wechsel zeigt.

In Marokko werden amerikanische Touristen auf einer Tour durch das Rif-Gebirge aus Versehen von mit gestohlenen Gewehren spielenden Schafhirtenjungen beschossen. Eine verirrte Kugel durchschlägt ein Fenster des Busses und trifft eine junge Frau. Die schwer Verletzte wird mit ihrem Mann in ein Dorf gebracht, um dort notdürftig versorgt zu werden und auf einen Arzt zu warten. Sie verliert viel Blut, da eine Arterie getroffen wurde. Man versucht, ihr provisorisch einen Druckverband anzulegen, so dass sie die Zeit bis zur Ankunft eines Arztes überlebt. Zunächst näht ein Tierarzt ihre Wunde, damit sie nicht verblutet. Der nächste (humanmedizinische) Arzt ist weit weg und muss erst geholt werden. Im Dorf wird sie durch eine alte Sheikha mit gemurmelten arabischen Formeln und dem Rauchen von Haschisch oder Opium beruhigt und sediert und die Schmerzen werden ihr erleichtert. Die alte Frau setzt sich mit ihrer Pfeife neben die junge Verletzte, beginnt mit murmelndem Gesang, gibt ihr zu rauchen und beruhigt sie auch durch zarte Berührung. Der Ehemann der Verletzten lässt dies – beunruhigt und erleichtert zugleich – zu; es gibt im Augenblick keine andere Möglichkeit. Das amerikanische Ehepaar ist vollständig auf die Hilfe der arabischen Dorfbevölkerung angewiesen, nachdem ihr Reisebus weitergefahren ist. Nach fünf Tagen ohne Sprachkenntnisse in dem verlassenen Wüstendorf kann die junge Frau in die Stadt ins Krankenhaus transportiert werden.

Iñarittu behandelt filmisch eine Situation, vor der jeder Mensch Angst hat und die jedem passieren kann: Das unerwartete Ausgeliefertsein in unbekannter Fremde während einer als Urlaub geplanten Reise (ohne die lokalen Sprachkenntnisse) und das existenzielle Angewiesensein auf die Hilfe von Fremden zum reinen Überleben.

„40 Quadratmeter Deutschland“ von Tevfik Başer (Deutschland 1986)

Dieser Film, der in Hamburg spielt, ist die erste Filmproduktion aus dem türkischen Gastarbeitermilieu in Deutschland. Er zeigt im Verlauf ein volksislamisches Heilritual, ausgeführt von einem traditionellen Hodscha[8] in Hamburg. Dieser wird vom Ehemann zur „Untersuchung“ geholt, als seine deutlich jüngere Frau nicht schwanger werden will, der Mann sich aber endlich den erhofften Sohn wünscht. Der Hodscha spuckt der jungen, frisch importierten Ehefrau aus der Türkei auf den nackten Bauch, während er eine mit Koranversen verzierte Kupfer- oder Messingschale in der Hand haltend murmelnd Koransprüche aufsagt. Er spritzt daraus „heiliges Wasser“ auf ihren Bauch und schüttet in dieser Form seinen wohl gutgemeinten, aber nicht sehr medizinischen, sondern religiösen Segen (Arabisch und Türkisch: ‚Baraka‘) über den körperlichen Ort aus, von dem die frische Leibesfrucht erwartet wird. Die junge Frau, die tatsächlich endlich schwanger wird, sieht während der gesamten Schwangerschaft keinen Arzt.

Im Laufe der ganzen Zeit ihrer beinahe sprachlosen Ehe mit dem über zwanzig Jahre älteren Mann aus dem Dorf ihrer Heimat verbleibt sie in der kleinen Hinterhofwohnung. Ihr einziger Kontakt nach draußen ist der

Blick aus dem Fenster auf eine fremde Welt auf der Straße. Sie entflieht ihrem ehelichen Martyrium einer arrangierten Zwangsehe in Deutschland erst fortgeschritten schwanger, nachdem ihr Mann aufgrund eines unbehandelt gebliebenen Herzleidens oder epileptischen Anfalls zu Tode kommt. Makabrerweise stürzt der sterbende Mann vor der Wohnungstür zu Boden, sodass der tote schwere Körper die Eingangstür versperrt. Nach einer angstvollen letzten Nacht in der Wohnung verschafft sie sich schließlich Ausgang und klingelt verzweifelt an den Türen deutscher Nachbarn, die nur den Kopf schütteln. Hochschwanger verlässt sie „sprachlos“ (im Sinne von: des Deutschen nicht mächtig) zum ersten Mal seit ihrer Ankunft die Zwei-Zimmer-Wohnung und macht die ersten Schritte in die gleißende Freiheit des geöffneten Hauseingangs.

Der Film endet dort, wo die realen Probleme in der Integrations-, Beratungs- und Sozialarbeit mit ausländischen Mitbürgern in Deutschland beginnen. Tevfik Başer hatte für sein Erstlingswerk (eine Low Budget Produktion) jahrelang im Milieu türkischer Gastarbeiter in Hamburg beobachtet und recherchiert.

„Atarnajuat - Die Legende vom schnellen Läufer“ von Zacharias Kunuk (Kanada 2001), Inuit-Film, gedreht von Inuit, in Inuktitut (mit deutschen Untertiteln)

Der Film zeigt im Verlauf mehrmals ein schamanistisches Heilritual. Ein schon sehr alter Schamane führt das Ritual aus, um die Gemeinschaft vor dem Unheil zu schützen, das aus den Reihen der eigenen Mitglieder kommt, die aufgrund von extremer Eifersucht und Machtgier die Regeln der Gemeinschaft bis hin zu Mord und Vergewaltigung verletzen, wodurch diese in zwei verfeindete Gruppen gespalten wird. Er beschwört unter Einsatz besonderer Tierknöchelchen und einer Hasenpfote bestimmte Geister mit einem rituellen Tanz, um sie zu befrieden, damit der Gemeinschaft kein weiterer Schaden zugefügt wird. Die Unruhestifter werden schließlich von der Gemeinschaft ausgestoßen, was aufgrund der geographischen und klimatischen Bedingungen der Arktis unter Umständen einem Todesurteil gleichkommt. Dadurch wird jedoch die bestehende Gemeinschaft erhalten und geschützt, die unter diesen extremen Lebensbedingungen auf ungebrochene Solidarität angewiesen ist, damit sie nicht durch überzogenen Egoismus und Machtgier in feindliche Klans aufgerieben und zerstört wird.

Der Film wurde in Originalsprache auf Baffin-Island (Kanada) gedreht. Er zeigt sowohl frühe, stammesgebundene Rechtsformen wie auch magische Ritualpraktiken vor der Kulisse einer unglaublich lebensfeindlichen Landschaft und Geographie und erzählt dabei eine alte Geschichte, die etwa zu Beginn des ersten Jahrtausends in der Arktis spielt. Dadurch, dass die Darsteller in diesem Film alle Laien sind und die Erzählung eine alte Inuit-Legende ist, die Bestandteil der oral tradierten Inuit-Kultur ist, hat er einen ausgesprochen dokumentarisch wirkenden Charakter.

„Requiem“ von Hans-Christian Schmid (Deutschland 2005)

Der Film behandelt einen brisanten Stoff, nämlich den praktizierten katholischen Exorzismus in der jüngeren Gegenwart, durchgeführt von einem karrierebessenen jungen Priester in der Provinz, der, insbesondere auf Wunsch der Mutter, extra dafür herbeigeholt wird. Der Film beruht auf dem authentischen Fall der Anneliese Michel aus dem schwäbischen Klingenberg in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts, die durch katholisch-exorzistische Praktiken 1974 an den Folgen derselben verstarb. Insgesamt wurden ein Dutzend Exorzismen an der jungen, durchaus religiösen, aber die Freiheit suchenden und unter Epilepsie leidenden Frau durchgeführt, die schließlich an Entkräftung starb.

Die Eltern und der junge Priester erhoffen sich zunächst, dass die junge Frau ihre behauptete „Entwurzelung“ bzw. „psychischen Probleme“ (die letztendlich eine Aufbäumung gegen die christliche Bigotterie ihrer Mutter und Umgebung ist) durch die wiederholt aufgezwungenen und durchgeführten Exorzismus-Rituale bewältigt. Tatsächlich wird ihr dadurch der „eigene Weg“ versperrt, die „eigene Entwicklung“ zerstört, ihr seelisches Gleichgewicht und ihre Individualität gebrochen, schließlich im wahrsten Sinne des Wortes ihr eigenes Leben genommen. Die eigentliche Krankheit – die Epilepsie mit ihren Erscheinungsformen in Form von Anfällen – bleibt konsequent unbehandelt, erst recht unverstanden, und wird, vollständig eingebettet in den religiös-katholischen Rahmen, fehl gedeutet als eine Form von Besessenheit durch böse Geister, die von einem religiösen Spezialisten ausgetrieben werden müssen.

Auch hier geht es letztendlich um die Tatsache, dass die junge Frau in der Stadt, weg von zuhause, beginnt, sich zu entwickeln und, neben der in der damaligen Zeit üblichen „Krachmacher-Musik“, auch ihren eigenen Körper, ihre Sexualität entdeckt. Dies passte nicht in das traditionelle katholisch-christliche[9] verlogene Konzept provinziellen Dorflebens. Archaisches magisches Denken und Handeln in der hoch zivilisierten deutschen Industriegesellschaft der siebziger Jahre.

„Moolaadé“ von Ousmane Sembène[10] (Senegal 2005)
Dieser gesellschafts- und religionskritische Film, der sich gegen die grausame Beschneidung junger Mädchen und Frauen ausspricht, zeigt im Verlauf der Geschichte den Tanz der frisch beschnittenen Mädchen, angeführt von den alten Beschneiderinnen, abseits des Dorfes, unter den Laubhütten. Durch die Aufforderung zum Kreis-Tanz sollen die Mädchen offenbar hauptsächlich von ihren Schmerzen der frischen Wunden abgelenkt werden, nachdem sie sich einige Stunden bzw. eins, zwei Tage davon erholt haben. Zugleich wird durch diesen Tanz der Kreislauf vorsichtig belebt, die „Rückholung“ ins Leben gefeiert (nicht alle der frisch beschnittenen Mädchen überleben diese brachialen Eingriffe), die Muskeln aktiviert, die Initiation als Frau offiziell und rituell beendet; die Mädchen sind jetzt potentiell heiratsfähig. Über ein langsames, vorsichtiges Staksen im Kreis geht es hier jedoch kaum hinaus, die Schmerzen der tiefen Wunden sind zu groß. Es passiert, dass vereinzelt ein Mädchen unter Schmerzen zusammenbricht und die Bewegungen in dieser Form nicht durchhält. Auch kommt es vor, dass einige Mädchen vor Blutungen und Schmerzen gar nicht in der Lage sind, daran teilzunehmen bzw. im Sterben begriffen sind, wegen tödlicher Entzündungen, anhaltender Blutungen und Wundbrand. Die Auswirkungen der radikalen Vaginalbeschneidung sind zu heftig. Die Kaste der überwiegend alten Beschneiderinnen führt diesen rituellen Tanz an, durch und zu Ende, ohne Rücksicht auf das Leiden der jungen Frauen. Sie haben Prestige, Ehre und Einkommen zu verlieren.

Der in Frankreich ausgebildete, vor wenigen Jahren in hohem Alter verstorbene, senegalesische Regisseur Ousmane Sembène hat sich mit diesem Film selbst ein traditions- und religionskritisches Denkmal im Engagement gegen die grausame Praxis der Klitorisverstümmelung an jungen Mädchen und Frauen in ganz Afrika gesetzt. Der Film arbeitet stark mit dem Einsatz von Theaterelementen.

„Die Geschichte vom weinenden Kamel“ von Luigi Falorni und Byambasuren Davaa (Mongolei, 2003)
Dieser Film ist von Anfang bis Ende eine reine Naturdokumentation über das Leben mongolischer Kamelhirten in der Wüste Gobi, die sich um die Geschichte des Hirtenjungen herumentwickelt, der das Leben des neugeborenen weißen Kamelbabys retten möchte. Hier wird eindringlich das Leiden einer trächtigen Kamelstute gezeigt, die nach der Niederkunft ihr neu geborenes Junges einfach nicht annehmen und säugen will, sondern es ignoriert und von sich wegstößt – eine Erscheinung, die auch unter Menschen vorkommt.

Kamele sind kostbar, das Leben des Frischgeborenen ist akut gefährdet, es droht zu verhungern und zu verdursten – auch emotional. Die Nomaden versuchen alles, um die Kamelmutter dazu zu bewegen, ihr Junges anzunehmen und zu säugen: Man flüstert ihr ins Ohr, beschwört sie eindringlich und geduldig mit Formeln, stundenlang, tagelang. Schließlich holt man einen Musiker, von dem es heißt, er könne mit seinen Instrumenten beruhigen und erweichen. Der musikalische „Tierarzt“ kommt auf dem Motorrad aus der Stadt angefahren und beginnt, auf seinem schlichten Saiten-Instrument zu geigen. Dazu gesellt sich der Gesang der Kamelhirtin. Die Musiktherapie wirkt schließlich. Die Kamelstute lässt sich tatsächlich erweichen, beginnt zu weinen und ihr Junges zu beschnuppern, zu lecken und schließlich zu säugen: Es wird angenommen und kann überleben.

4 Schlussbemerkung: Die Frage nach einer allgemein gültigen Medizinethik vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen um Interkulturalität, Transkulturalität und der Debatte um problematischen Kulturrelativismus.

Insgesamt sind alle Filme mit ihren behandelten Themen zumindest in den für dieses Thema wichtigen, erwähnten Sequenzen ethnographische Dokumente magischer ritueller Praktiken und therapeutischer Formen, einschließlich einer scharfen Kritik an denselben, wo sie menschen- und lebensfeindlich werden. Sie zeigen, was diese aus dem religiösen Bereich stammenden therapeutischen Formen bewirken können, im Negativen wie im Positiven, und führen den Zuschauer behutsam an unbekannte Heilmethoden heran, die zugleich teilweise deutlich in Frage gestellt werden.

Zugleich zeigen diese Filme einen Bereich, wo die Ausdifferenzierung zwischen Religion und Medizin überwiegend noch nicht stattgefunden hat. Vieles von dem, was gezeigt wird, fällt in den Bereich, den man heute unter sogenannte „alternative Methoden“ (Gabe von sedierenden, appetitanregenden pflanzlichen Drogen, Musik-, Bewegungs- und Tanztherapie) einordnet und immer stärker in möglichst fundierten klinischen Studien in seiner Effizienz untersucht. Was nicht immer einfach ist, da die Grundlagen und Voraussetzungen bei Formen des Heilens ohne die Gabe von Medikamenten und Placebos anders gesetzt werden müssen, als in gängigen klinischen Studien, um zu aussagekräftigen, untermauerten Ergebnissen zu kommen, die die Wirksamkeit belegen, ohne in Scharlatanerie zu kippen oder Glaubenssysteme zu transportieren.

Die globale Migration führt dazu, dass kulturelle Muster in fremden Zusammenhängen nicht verstanden werden und zum Aufeinandertreffen von Menschen mit und ohne Erfahrung und Kenntnis etablierter schulmedizinischer Verfahren und daraus resultierender Ängste führen, die das Verhalten unterschiedlich bestimmen können. Tourismus und internationale Mobilität führen zu Kontakten nicht nur mit unterschiedlichen Menschen, sondern auch fremden Krankheitsbildern und unbekannten Heilverfahren. Romantischen, zivilisationsmüden Gemütern mögen diese teilweise einen Ausweg oder eine Alternative aufzeigen, deren – in der Regel nicht sehr reflektierte – Übernahme reizvoll erscheint.

Die weite Verbreitung visueller Medien[11] führt zur Kenntnisnahme, aber auch zu (Er-)Kenntnis ungewohnter, unbekannter Welten und zugleich zur Rezeption fremder Verfahren: In hochtechnisierten Gesellschaften werden traditionelle Praktiken eingeführt, während in den weniger entwickelten, ländlichen Räumen und Regionen modernste Medizin zur Bekämpfung unterschiedlichster Krankheiten eingesetzt wird, mit unterschiedlichem Erfolg. Eine interkulturelle bzw. transkulturelle Medizinethik kann sich nur vor dem Hintergrund herausbilden, interdisziplinär unter Einsatz technischer, visueller Möglichkeiten zu arbeiten, da die Mittel moderner visueller Kommunikationstechnologie wissenschaftlichen Analysen zu Verfügung stehen, aus denen

sich wertvolle Ergebnisse gewinnen lassen (vgl. Pöchhacker 2008). Die Leitlinie einer solchen inter- oder transkulturellen Medizinethik[12] kann sich ausschließlich entlang den Vorgaben des hochgradig individualisierten, säkularisierten Menschenbildes der Vereinten Nationen entwickeln, um das die zu berücksichtigenden kulturellen und religiösen Aspekte kollektiver traditioneller Gesellschaften in reduzierter, ergänzender Weise herum in flankierender Weise zu berücksichtigen sind. Eine Religion selbst darf und kann nicht den Maßstab einer angestrebten transkulturellen Medizinethik darstellen, weil sie der Aufgabenstellung nicht gewachsen wäre, da diese sich am Menschen, nicht an (einem) Gott, zu orientieren hat.[13]

Literatur- und Quellenverzeichnis

Albers, Ludger: *Der Begriff Lebenswelt aus neurobiologischer und psychosomatischer Sicht: Zeichenübersetzungen zwischen Körper und Umwelt*. In: CURARE – Zeitschrift für Ethnomedizin und transkulturelle Psychiatrie 30(2007)2+3: 177–197

Başer, Tevfik: 40 Quadratmeter Deutschland. BRD, 1986

Bielefeldt, Heiner: *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt, 1998.

Dücker, Burckhard: *Rituale. Formen – Funktionen – Geschichte*. Stuttgart/Weimar, 2007

Eich, Thomas: *Moderne Medizin und islamische Ethik: Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*. Freiburg/Basel/Wien, 2008

Falorni, Luigi und Davaa, Byambasuren: Die Geschichte vom weinenden Kamel. Mongolei, 2003

Gatlif, Tony: Exils. Frankreich, 2004

Gür, Metin: *Türkisch-islamische Vereinigungen in der Bundesrepublik Deutschland*. Frankfurt a. M., 1993

Harwazinski, Assia: *Anmerkungen zu Ousmane Sembènes neuem Film „Moolaadé*“ (Frankreich 2004, deutsch: „Bann der Hoffnung“, 2005). In: CURARE - 29(2006)1: 102–106

Harwazinski, Assia: *Weibliche Genitalverstümmelung im Film*. In: HINTERGRUND – Zeitschrift für kritische Gesellschaftstheorie und Politik III-2006: 47–54

Harwazinski, Assia: *„Ban of Hope“ – „Moolaadé“ – the New Film of Senegalese Filmproducer Ousmane Sembène*. In: Viennese Ethnomedicine Newsletter (VEN): 33–39

Hauschild, Thomas: *Ritual und Gewalt*. Frankfurt a. M., 2008

Iñarittu, Alejandro Gonzalez: Babel. Frankreich/USA/Mexiko, 2006

Krawietz, Birgit: *Die Hurma. Schariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts*. Berlin, 1991

Kunuk, Zacharias: Atanarjuat – Die Legende vom schnellen Läufer. Kanada, 2001

Leistle, Bernhard: *Einige Bemerkungen zum Verstehen fremder Lebenswelten in der Ethnologie*. In: CURARE 30(2007)2+3: 163–176

Pöchhacker, Franz: *Krankheit, Kultur, Kinder, Kommunikation: Die Nichte als Dolmetscherin*. In: CURARE 31(2008)2+3: 133–142

Schmid, Hans-Christian: Requiem. Deutschland 2005

Sembène, Ousmane: Moolaadé. Senegal, 2005

Spuler-Stegemann, Ursula: *Muslime in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander*. Freiburg i. Breisgau, 1998

(Endnotes)

[1] Der Begriff ‚Ritual' ist im Deutschen seit dem 18. Jahrhundert belegt und aus dem Lateinischen abgeleitet. In der Regel wird es übersetzt mit „Religiöser Gebrauch, Religionsgebrauch, Ritus, Gewohnheit, Sitte, Art, Zeremonie" (Dücker 2007, S. 14). Der Begriff gilt Ritualtheoretikern als „Basis wissenschaftlicher Konzeptionen" und erscheint nicht ersetzbar. Wichtig für diesen Beitrag ist die Unterscheidung zwischen „Ritual als Text" und „Ritual als Performanz" (Darstellung, Präsentation, Darbietung) (ebd., S. 218). Der Begriff „Ritual" gilt Dücker als „Sammelbegriff für einen bestimmten Handlungstyp" wie auch als „Rahmenbegriff für eine Vielzahl symbolischer Handlungsprozesse im religiösen, kulturellen, politischen usw. Feld" (ebd., S. 98). Interessanterweise spielt in der Grundlagenstudie von Dücker die Funktion des Rituals als ‚Heilmethode' keine erkennbare Rolle. Der medizinische Aspekt der Heilfunktion eines Rituals wird vom Ethnologen Thomas Hauschild (2008, S. 78ff.) am Beispiel Süditaliens thematisiert.

[2] Den Begriff „Ethnie" vermeide ich hier bewusst, da diese kleine Abhandlung u. a. ein Beispiel eines weitgehend unbekannten Rituals aus der deutschen Gesellschaft mit einschließt, wenn auch in einem besonders stark traditionalistisch-christlich-religiös geprägten Umfeld („Requiem"), sodass der Begriff „Ethnie" unpassend bzw. falsch wäre.

[3] Die Zeitschrift CURARE – Zeitschrift für Ethnomedizin und transkulturelle Psychiatrie nennt sich selbst in englischer Sprache: Journal of Medical Anthropology and Transcultural Psychiatry. Die kritische Religionswissenschaft hat sich frühzeitig der Bevorzugung des Begriffs Anthropologie zugewandt.

[4] Siehe hierzu den Abschnitt „Wiederholung/Wiederholbarkeit" in: Dücker (2007), 42–43.

[5] Das Problem von „Alternativ-Methoden" liegt u. a. darin, dass sie häufig kaum etwas Anderes sind als esoterische Praktiken, die zum Teil eine hochgradig reaktionäre Ideologie transportieren und Patienten in eine seelische Abhängigkeit manövrieren, die sie kaum zu eigenständigen Entscheidungen für erforderliche Behandlungsschritte befähigen. Solche Entscheidungsschritte eines autonomen Patienten können nur vor dem Hintergrund einer fundierten, aufgeklärten Informiertheit über Krankheitsbild, den daraus resultierenden medizinisch-erforderlichen Maßnahmen und den wiederum daraus entstehenden Folgewirkungen getroffen werden. Erst vor einem solchen Hintergrund ist der Patient in der Lage, eine einigermaßen autonome Entscheidung zu treffen.

[6] Siehe hierzu ausführlich: Albers (2007).

[7] Arabisch, zu übersetzen in etwa mit: ‚Altehrwürdige', ‚Meisterin'.

[8] Aus dem Türkischen (ursprünglich Arabisch) in der Bedeutung etwa: ‚Religiöser' oder ‚spiritueller Lehrer', ‚Gesundbeter'. Hodschas werden von der gebildeten Schicht in der Türkei offen abgelehnt und kritisiert, spielen aber im sogenannten Volksislam bis heute eine große Rolle, des weiteren in Fällen sehr konservativ-traditioneller Familien, in denen Frauen der Besuch beim Arzt verwehrt wird. Siehe hierzu den Abschnitt „Der ‚Heiler-Hoca'" in: Spuler-Stegemann (1998), S. 178–180 wie auch den Abschnitt „Die Gläubigen und die Hodschas" in: Gür (1993), S. 105–174.

[9] Der Ausgewogenheit und Realität halber muss hinzugefügt werden: Es passte auch nicht in das Konzept der schwäbisch-pietistischen Erziehungsmoral, die allerdings keine religiösen Austreibungsrituale kennt, soweit mir bekannt ist; allerdings waren Prügelstrafen durchaus Gang und Gebe, wie das Beispiel des gestrengen protestantischen Pfarrers aus Ingmar Bergmans „Fanny und Alexander" zeigt, der damit seiner lebenslustigen Frau die Theaterflausen austreiben will.

[10] Hierzu ausführlich Harwazinski, Assia: CURARE 29(2006)1, HINTERGRUND III/2006 und Viennese Ethnomedicine Newsletter vol. IX, no. 2+3, 2007.

[11] Selbst in Dörfern sesshafter Nomaden der Türkei und der Mongolei steht im Bauernhaus oder in der Jurte heute ein Fernsehgerät, das den ganzen Tag läuft und Besuchern stolz präsentiert wird. Man drückt damit eine kleine Form des Angekommenseins in der Moderne aus, eine Art Zugehörigkeit zur zivilisierten Welt – ein Verständnis, mit dem früher die Bewohner der ehemaligen DDR ebenso stolz westlichem Besuch TV, Badewanne und Auto präsentiert haben, um nicht weiter als „hinterwäldlerisch" und „unterentwickelt" gegenüber dem „goldenen Westen" dazustehen.

[12] Für den Bereich des Islam hat Thomas Eich (2008) eine entscheidende Arbeit zur Thematik vorgelegt, die die aktuellen Auseinandersetzungen im islamischen Recht mit dem Einsatz und der Anwendung moderner Medizintechnologie zum Inhalt hat. Die ältere Arbeit von Birgit Krawietz (1991) zur körperlichen Unversehrtheit als islamischem Rechtsprinzip gehört ebenfalls in diese Kategorie von Schrifttum zu interkultureller Medizinethik im islamischen Bereich. Hier werden auch die Grenzen zwischen der religiösen Norm des islamischen Rechtsdenkens und dem modernen (schul-)medizinischen Verfahren aufgezeigt; insbesondere im Zusammenhang mit dem fehlenden Hurma-Schutz bei der weiblichen Beschneidung (vgl. Krawietz 1991, S. 228).

[13] Hierzu ausführlich: Bielefeldt (1998), hier besonders „Menschenrecht und Gottesrecht", S. 175ff.

Zur Autorin

Dr. Assia Maria Harwazinski M.A., Studium der Islam- und Religionswissenschaft. Mehrere Auslandsaufenthalte im Nahen und Mittleren Osten (Recherche, Sprachkurse). Zahlreiche wissenschaftliche und fachpublizistische Veröffentlichungen im Bereich Islam- und Religionswissenschaft, Medizinanthropologie, Visuelle Kommunikation, interkulturelle Pädagogik, Tanz- und Theaterwissenschaft, Gender.
Schwerpunkte: Grundlagenforschung und Schnittstellenarbeit, Religions- und Ideologiekritik.


INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Tod und Auferstehung
oder: Zwei Figuren am Fuß einer Kreuzigung

Richard Schimanski

Richard Schimanski, Fotografik, 2006, 80 x 110 cm

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Verhaltenstherapie oder Tiefenpsychologie?
Erkenntnistheoretische Konsequenzen des Gehirn-Geist-Problems für die Praxis einer methodisch integrativen Psychotherapie

Eckhart Salzmann

Zusammenfassung
In der vorliegenden Arbeit werden folgende Thesen entwickelt:
1. Es gibt derzeit kein befriedigendes Verständnis des Verhältnisses von Gehirn und Psyche oder eines alternativen Modells, und es ist denkbar, dass sich dahinter eine Erkenntnisgrenze verbirgt, bedingt durch die Unmöglichkeit, Symbole mit sich selbst sinnhaft zu erklären. Dies könnte bedeuten, dass das Verständnis der Vorgänge im Gehirn eine notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzung ist für das Verständnis der Vorgänge der Psyche – und umgekehrt, wenn man dieses Modell grundsätzlich akzeptiert.
2. In gewissen Grenzen einer vorstellbaren Analogie hierzu könnte Ähnliches gelten für das Verhältnis zwischen bewussten und unbewussten Inhalten der Psyche. Dabei kann das Unbewusste als eine Art nicht reflektierter (und möglicherweise nicht vollständig reflektierbarer) Grundvoraussetzung des bewusst Erlebten verstanden werden, deren Beschaffenheit möglichst weitgehend zu kennen und zu beeinflussen sinnvoll ist.
3. Eine solche Beeinflussung wird Gegenstand der Psychotherapie sein, wenn die Psyche aufgrund eines Leidensdruckes eine Veränderung erfahren soll.
4. Dabei ist in Ermangelung einer adäquaten erkenntnistheoretischen Alternative modellhaft von einer Wechselwirkung zwischen Gehirn und Psyche ebenso wie zwischen den bewussten und den unbewussten Inhalten der Psyche auszugehen.
5. Daher müssen in einer methodisch integrativen Psychotherapie sowohl *unbewusste* (und auch bewusste) Prägungen und Konflikte berücksichtigt werden u. a. durch Beeinflussung der nonverbalen Inhalte der Psyche wie emotionale und interaktionelle Aspekte, als auch die Möglichkeit, *bewusste* (und auch unbewusste) Prägungen und Konflikte u. a. durch ganz gezielte kognitive, also auf das Bewusstsein zielende Interventionen zu beeinflussen. Die Abgrenzung zwischen verhaltenstherapeutischen und tiefenpsychologischen Methoden wird unter diesen Aspekten artefiziell.
6. Methodische Probleme durch ein derartiges, methodisch integratives Vorgehen sind vom Grundsatz her bei Berücksichtigung der erkenntnistheoretischen Grundlagen Scheinprobleme; die Wahl des Schwerpunkts der hilfreichen Methode bleibt individuell und entzieht sich zumindest derzeit einer sicheren naturwissenschaftlichen Überprüfbarkeit.
7. Die daraus erwachsenden Gefahren eines Subjektivismus sind einzugrenzen durch eigene, angemessene Forschungsmethoden, die insbesondere auf sprachlicher Kommunikation basieren und keine anhaltenden Widersprüche zu naturwissenschaftlichen Erkenntnissen aufwerfen sollten.

Schlüsselwörter
Bewusstsein, Determinismus, Subjektivismus, Dualismus, unbewusst, Quantentheorie

Abstract

Behavioural Therapy or Depth Psychology?

Epistemological Consequences of the Brain-Mind-Problem for the Practice of Methodologically Integrative Psychotherapy

In the present paper the following theses are developed:

1. There is currently no satisfactory understanding of the relationship between brain and mind, or an alternative model, and it is conceivable that this may be caused by a cognitive boundary due to the inability to explain symbols with themselves in a meaningful manner. This might imply that the understanding of brain processes ist a necessary, but nor sufficient proposition for the understanding of psychic processes – and *vice versa,* if one accepts this model principally.
2. Within certain limits of a conceivable analogy to this relationship, the same might apply to the relationship between conscious and unconscious contents of the mind. The unconscious contents may then be understood as an unreflected (and possibly not fully reflectable) basic condition of the conscious contents, and these unconscious contents one should know and be able to influence as far as possible.
3. Such influence will be the subject of psychotherapy, if the mind is intended to be altered due to psychic suffering.
4. In the absence of an adequate epistemological alternative, the model may be assumed that there is an interaction between brain and mind as well as between the conscious and the unconscious contents of the mind.
5. In a methodologically integrative psychotherapy, it is therefore necessary to consider both, *unconscious* (and conscious) engrams and conflicts, e. g. by targeting at non-verbal contents of the mind such as emotional and interactional aspects, as well as the possibility to influence *conscious* (and unconscious) engrams and conflicts, e. g. by well-targeted cognitive interventions, aiming at the consciousness. Considering these aspects, the separation between behavioural and depth psychological methods appears to be artificial.
6. Methodological problems caused by such a methodologically integrative approach are in principle pseudoproblems if one takes into account the epistemological foundations; the choice of the helpful methodological focus remains an individual one and, at least presently, it cannot be scientifically determined in an unequivocal manner.
7. The ensuing dangers of subjectivism are to be limited by special appropriate research methods, based particularly on verbal communication, and these should not lead to persistent discrepancies to the results of scientific research.

Keywords

consciousness, determinism, subjectivism, dualism, unconscious, quantum theory

1 Die Psyche und ihre Gesetze

Psychische Vorgänge unterliegen Gesetzmäßigkeiten, sonst würde sich jede verallgemeinernde Erörterung darüber erübrigen. So banal diese Aussage zunächst erscheint, so problematisch ist sie doch. Wenn psychische Vorgänge Gesetzen unterliegen, wo bleibt dann die Freiheit? Wenn Gefühle Gesetzen unterliegen, wie kann man sie dann messen? Noch schwieriger: wenn es unbewusste Gefühlsbereiche gibt, wie sind sie – wenigstens subjektiv – zu erfassen, wenn Gefühle schon objektiv nicht messbar sind?

Die Naturwissenschaft hat zu wichtigen Fortschritten gerade dadurch geführt, dass sie ihre Fragen so stellt, dass die Antworten von jedermann nachprüfbar und grundsätzlich widerlegbar sind. Gibt es überhaupt die

Möglichkeit, sinnvolle Aussagen über innere, psychische Vorgänge, wie Gedanken und Gefühle, zu wagen? Sind sie vielleicht erfassbar über physikalische und chemische Vorgänge im Gehirn? Sind sie damit identisch? Ist also vielleicht das subjektive Erleben eine Illusion? Erstaunlich oft werden in der Psychotherapie solche Gedanken und Zweifel angesprochen, häufig in Verbindung mit fatalistischen Äußerungen wie etwa: wir sind ja doch bloß ein Stäubchen im Weltall. Die eigene Psyche und die damit verbundenen Probleme seien ja gar nicht so wichtig – und im nächsten Augenblick droht dann die Verzweiflung über diese vermeintliche Erkenntnis. Das damit verbundene erkenntnistheoretische Problem ist aber nicht nur unter diesem Aspekt von Bedeutung. Wenn psychische Vorgänge nicht identisch sind mit physiko-chemischen, dann gäbe es in der physikalischen Welt durch psychische Ursachen, die physikalisch nicht messbar wären, physikalische Wirkungen, die messbar sind, und so etwas widerspricht den bekannten Gesetzen dieser Welt, etwa dem Energieerhaltungssatz. Vielleicht gibt es eine Ausnahme: den Bereich der Quantenphysik, in dem ebenfalls Wirkungen ohne erkennbare physikalische Ursache – bzw. in Abhängigkeit vom Beobachter vorkommen. Solche Vorgänge sind denn auch vorgeschlagen worden als mögliche Nahtstelle zwischen Gehirn und Geist (Popper und Eccles 2008). Derzeit erscheint der unmittelbare, praktische Erkenntnisgewinn durch solche Theorien eher begrenzt.

Die Frage lautet daher, ob es möglich und sinnvoll ist, Gesetzmäßigkeiten psychischer Vorgänge zu erkennen und zu beschreiben – und wenn ja, wie. Von der Antwort auf diese Frage hängt viel ab. So ist eine ganze Richtung psychotherapeutischer Methoden – die Verhaltenstherapie – ausgegangen von der philosophischen Schule des Behaviorismus, die innerpsychische Vorgänge bewusst als nicht objektivierbar ausklammert und nur das Verhalten des Menschen thematisiert. Dies geschah wiederum als Reaktion auf die zuvor aufgekommene, als spekulativ und unwissenschaftlich empfundene Tiefenpsychologie.

Es ist daher erkenntnistheoretisch und aufgrund der psychotherapeutischen Konsequenzen von fundamentaler Bedeutung, sich mit dem Verständnis von Gehirn und Psyche und ihren Gesetzmäßigkeiten zu beschäftigen (die folgenden Darstellungen zur Hirnphysiologie sind zum großen Teil detaillierter nachlesbar bei Creutzfeldt 1993).

2 Gehirn und Psyche

Unser Gehirn besteht aus Sinnes- und Nervenzellen mit kabelartigen Zellfortsätzen, die Signale in elektrische Impulse umsetzen und fortleiten. Bei der nächsten Zelle kann dieser Impuls zu Erregung oder Hemmung führen – je nach Art der Ausgangslage, etwa der Art der Zellen oder der Zellverbindung. Bei Erreichen einer bestimmten Erregungsschwelle, nach einer Depolarisation der polarisierten, also ständig wie eine Batterie geladenen Zellmembran, erfolgt plötzlich eine Art Kurzschluss mit einer überschießenden Entladung, ein Aktionspotential, das sich rasch über die ganze Zelle ausbreitet. Die Impulsübertragung von Zelle zu Zelle erfolgt im Regelfall durch elektrisch ausgelöste Ausschüttung eines chemischen Botenstoffes, Transmitter genannt, in den Verbindungsspalt zwischen den Zellen, die Synapse. Am Zelläußeren sitzen Rezeptoren, an denen der Transmitter bindet und seine Wirkung auf die Zelle entfaltet – entweder eine elektrische Erregung oder Hemmung durch Veränderung von Kanälen für elektrisch geladene Teilchen – Ionen – in der Zellmembran oder auch chemische Veränderungen im Inneren der Zelle, die verschiedene Folgen auf die Funktion und die Struktur der Zelle haben können.

Es ist bekannt, dass die etwa 100 Milliarden Nervenzellen, Neurone genannt, im Gehirn Tausende von Synapsen mit anderen Zellen haben können und dass diese Verbindungen durch Lernvorgänge verändert und in ihrer

Anzahl verringert werden, also eine Etablierung bestimmter, viel gebrauchter Nervenzellnetze erfolgt. Die Aktivität der Neurone in einem solchen Netzwerk kann man messen, sowohl auf Einzelzellebene mit Mikroelektroden als zeitliche Abfolge von Aktionspotentialen, auf systemischer Ebene mit Hilfe des EEG oder auch mit bildgebenden Verfahren, etwa in der Darstellung aktivitätsabhängiger Durchblutungs- oder Stoffwechseländerungen. Dabei gibt es, grob gesagt, kaum einen untersuchten psychischen Vorgang, zu dem nicht zeitlich parallele Aktivitätsänderungen im Gehirn gemessen wären. Und es gibt zahlreiche Hinweise darauf, dass die Art dieser psychischen Vorgänge zumindest auch bedingt ist durch die Art der physikalischen Vorgänge im Gehirn. So hängt bereits auf der Ebene der Sinneswahrnehmung das, was wir empfinden können, von der Art der Sinnes- und Nervenzellen ab. Einfaches Beispiel ist die Tatsache, dass wir aufgrund dieser Zelleigenschaften nur einen sehr kleinen Teil des gesamten Spektrums elektromagnetischer Wellen, den des sichtbaren Lichts, wahrnehmen können – anders als bestimmte Tiere übrigens. Dies ist offenbar derjenige Teil, der für das Überleben in unserer Umwelt besonders wichtig ist.

Weiterhin gibt es zahlreiche, biologisch begründete und grundsätzlich angeborene Wahrnehmungskategorien wie beispielsweise die Wahrnehmung von Farben und Farbkontrasten sowie Komplementärfarben oder die zwingend mit größerer Aufmerksamkeit erfolgende Wahrnehmung rascher Bewegungen am Rand des Gesichtsfeldes. In all diesen Fällen lassen sich Sinnes- und Nervenzellen mit entsprechenden Eigenschaften nachweisen. Jedoch ist die Art der Wahrnehmung nicht nur angeboren, sondern hängt auch von der Umwelt, also von der Erfahrung ab. Wachsen Tiere in einer künstlichen Umwelt auf, in der es Linien einer bestimmten räumlichen Richtung, zum Beispiel waagerechte Linien, nicht gibt, so können sie später diese Linien schlechter unterscheiden als diejenigen der gewohnten Orientierung – auch hierfür finden sich Korrelate auf neuronaler Ebene (Blakemoore und Cooper 1970).

Aber nicht nur in der frühen Entwicklungsphase erworbene Erfahrungen prägen die Art der Wahrnehmung. Mechanismen der gerichteten Aufmerksamkeit ermöglichen die Filterung einer gewünschten aus zahlreichen, sich überlagernden Sinnesinformationen. Jedem ist dies Phänomen bekannt von Gesprächen in Gruppen, in denen es möglich ist, jeweils eine Stimme aus dem Gemisch herauszuhören. Dies ist keine Selbstverständlichkeit, man weiß, dass eine Störung solcher Aufmerksamkeits-Filterfunktionen bei Menschen mit unterschiedlichen psychischen Störungen, so auch bei solchen mit einer schizophrenen Erkrankung, zu finden sein kann; manche Forscher haben die damit zusammenhängende Reizüberflutung als eine Ursache für die psychische Erkrankung angesehen. Diesem Selektionsmechanismus entsprechende Filterungen der Zellaktivität wurden unter anderem im Thalamus, einem Teil des Zwischenhirns, gefunden, in dem Sinnesinformationen aller Qualitäten auf Nervenzellen „umgeschaltet“ werden, die dann den wesentlichen sensorischen Eingang zur Großhirnrinde bilden, ihrerseits aber bereits – offenbar regulierenden – Eingang von Nervenzellen der Großhirnrinde erhalten. Ähnliche, rückläufige, also schleifenartige und parallel angelegte Zellverbindungen gibt es auch zwischen zahlreichen Großhirnarealen und dem Hippocampus, einer stammesgeschichtlich alten Formation in der Nähe der Schädelbasis, in der Zellaktivitätsänderungen in Abhängigkeit von Aufmerksamkeit und Emotionen gefunden wurden (Salzmann 1992). Beiderseitige Schädigungen dieser Region haben beim Menschen u. a. zu Störungen der Merkfähigkeit geführt, ein Indiz dafür, dass auf allen Ebenen der Wahrnehmung bis zur Speicherung eine Selektion nach Bedeutung – also in Abhängigkeit von Erfahrung und Gefühl – erfolgt. Beim Menschen wurden in neben dem Hippocampus gelegenen Regionen des Schläfenlappens durch elektrische Reizung, die intraoperativ etwa bei Epilepsiepatienten zur räumlichen Orientierung im Operationsgebiet erfolgt und wegen der Schmerzunempfindlichkeit des Gehirns nach nur örtlicher, also oberflächlicher Betäubung durchgeführt werden kann, subjektive, zum Teil emotional gefärbte Erinnerungen ausgelöst. Teilweise

handelte es sich um sehr alte Gedächtnisinhalte, die dem Patienten nicht bewusst waren, deren Wahrheitsgehalt sich aber nachträglich objektivieren ließ (Penfield und Perot 1963).

Die Empfindung beispielsweise von Emotionen ist jedoch auch an die Intaktheit und Aktivierung vieler anderer Hirngebiete gebunden. Die Untersuchung von Gefühlen ist naturgemäß besonders kompliziert, selbst wenn man von den oben geschilderten, grundsätzlichen Problemen absieht. Man hat beispielsweise versucht, beim Menschen reproduzierbare Gefühle zu erzeugen durch die Darbietung von Filmszenen, die in vorhergehenden Tests bei verschiedenen Versuchspersonen übereinstimmend das gleiche Gefühl, wie etwa Angst, auslösten. Von den in bildgebenden Verfahren gemessenen Aktivitätsänderungen in bestimmten Hirnregionen wurden die Aktivitätsänderungen abgezogen, die bei der Darbietung emotional eher gleichgültig empfundener Kontrollfilme auftreten. Es entstand ein recht komplexes, aber für verschiedene Emotionen wie Angst, Freude oder Trauer jeweils typisches räumliches Muster (Reiman et al. 1997). Generell scheint es ein Charakteristikum der Funktionsweise des Gehirns zu sein, dass verschiedene, zum Teil auch ähnliche Aspekte einer Information an verschiedenen Stellen parallel verarbeitet werden. So gibt es – ähnlich wie die bei Gefühlen räumlich verteilten, gleichzeitig aktivierten Areale – mehrere Repräsentationen des visuellen Feldes, also jeweils Zellgebiete, die so geordnet sind, dass benachbarte Zellen durch im visuellen Feld benachbarte optische Reize in ihrer Aktivität verändert werden. Es handelt sich also um eine Art mehrfacher visueller Landkarten im Gehirn, die zum Teil schwerpunktmäßig verschiedene Aspekte des visuellen Feldes repräsentieren, wie etwa Kontraste, Farben oder Bewegungen.

Wie solch eine Parallelverarbeitung zu einer einheitlichen Wahrnehmung vereint wird, ist nicht bekannt. Es gibt verschiedene Erklärungsansätze. Eine zeitliche, den Raum übergreifende Koordination der Aktivität von Zellnetzwerken, vielleicht auch eine Art Oszillation, also gemeinsame rhythmische Entladungsfrequenz der gerade in funktionellem Zusammenhang stehenden Netzwerke könnte eine Rolle spielen (Melloni et al. 2007). Eine hierarchische Verschaltung mit immer komplexeren, abstrakteren Repräsentationen könnte ebenfalls von Bedeutung sein. Die Vorstellung von der sogenannten „Großmutterzelle“, die nur zum Erkennen der Großmutter dient, also für jeden Menschen und Sachverhalt das Vorhandensein einer speziellen Zelle annimmt, ist eine etwas polemische Schlussfolgerung hieraus. Sie weist aber auf das Problem der Unflexibilität und kapazitativen Begrenztheit eines Systems hin, das nur auf diese Weise arbeiten würde und nicht in parallelen Netzwerken, die sich je nach Repräsentationszustand neu organisieren. Anderseits gibt es jedoch tatsächlich in der Großhirnrinde des Schläfenlappens Nervenzellen, die spezifisch auf die optische Präsentation von Gesichtskonturen reagieren, so dass in einem Verbund derartiger Nervenzellen auch eine spezifische Repräsentation ganz bestimmter Gesichter vorstellbar ist.

Insgesamt ist jedoch die Einheit der Wahrnehmung, um zunächst das Wort vom Bewusstsein zu meiden, schwer zu erklären. Immer wieder werden oberste Integrationsareale, in denen alles miteinander in einen Zusammenhang gebracht werden soll, postuliert, auch wenn es sich oft um Einzelmeinungen handelt. Etwa wurden die oberen zwei Hügel im Mittelhirn, einem Teil des Stammhirns vorgeschlagen (Strehler 1991). Auch hier gibt es zahlreiche rückläufige Verbindungen mit weiten Bereichen des Gehirns, eine Schädigung führt zu erheblichen Funktionseinschränkungen, meist zum Tode, wohl wegen der in enger Nachbarschaft gelegenen Zentren zur Steuerung vitaler Funktionen.

Andererseits scheint für die Intaktheit psychischer Vorgänge, um es allgemein zu formulieren, die Intaktheit wesentlicher Teile des Großhirns, besonders auch des Stirnhirns, Voraussetzung zu sein, wie man an Patienten

mit Schädigungen in entsprechenden Gebieten feststellen kann. Auch hier jedoch ist die Frage der Integration nicht geklärt. Bei Patienten mit bestimmten, schweren Epilepsieformen, bei denen zur Verhinderung der epileptischen Erregungsausbreitung der Balken, also die wesentliche Verbindung zwischen den beiden Großhirnhälften, durchtrennt wurde, konnten Erkenntnisse über die Einheit der Wahrnehmung der Umwelt und des Ichs gewonnen werden, wenn die zwei Hirnhälften weitgehend unkoordiniert arbeiten (Springer und Deutsch 1987). Überraschenderweise ging die Einheit der Wahrnehmung subjektiv kaum verloren, auch wenn gelegentlich, salopp und nicht genau zutreffend gesagt, die linke nicht wusste, was die rechte tut, da Umwelt und Körper in der Großhirnrinde jeweils zur Hälfte repräsentiert sind (und seitenvertauscht, also die linke Seite in der rechten Hirnhälfte und umgekehrt). Umso erstaunlicher ist es, dass die Wahrnehmung dennoch eben nicht subjektiv zerfiel, auch wenn sie dem sprachlichen Zugriff nicht einfach zugänglich war, soweit sie im linken Wahrnehmungsbereich stattfand, also in der rechten Hirnhälfte repräsentiert war, während die für die Sprache zuständigen Gebiete generell in der linken Hirnhälfte lokalisiert sind. Dennoch sind auch in der rechten Hemisphäre hohe Abstraktionsleistungen möglich, und es wurden auch rechtsseitig sprachkorrelierte Aktivitätsänderungen gemessen, und schließlich scheint auch bei Zerstörung der linksseitigen Sprachzentren – etwa bei Schlaganfällen – kein Zerfall von Wahrnehmung und Persönlichkeit zu folgen.

3 Erkenntnistheoretische Schlussfolgerungen

Zusammenfassend kann man also feststellen, dass das, was wir subjektiv als psychische Vorgänge erleben, offenbar in vieler Hinsicht gebunden ist an die körperlichen Bedingungen des Gehirns, ohne dass allerdings diese Bedingungen heute auch nur annähernd vollständig verstanden wären. Dieser Mangel an Verständnis zieht verschiedene Probleme nach sich. Zum einen wird vielfach mit Halbwissen geblendet, es entstehen spekulative Theorien beispielsweise zur Verursachung psychischer Störungen etwa durch mangelhafte Koordination der beiden Hemisphären, ohne dass die normale Koordination überhaupt verstanden ist. Wenn Über-Kreuz- und Diagonal-Bewegungen der Arme oder Augen, wie sie tatsächlich in der Edukinesthetik oder der EMDR-Methode zur Lösung psychischer Probleme empfohlen werden, irgendeinen Effekt haben, lässt sich dies möglicherweise subjektiv (allerdings ohne subjektives Verständnis des Vorgangs), vielleicht auch empirisch, aber derzeit nicht mit naturwissenschaftlichen Argumenten hinsichtlich der Hirnfunktion begründen – ganz einfach weil sie diesbezüglich noch nicht verstanden ist.

Das relativ geringe Verständnis der Hirnphysiologie birgt aber auch die Gefahr, ein zumindest mögliches, grundsätzliches Problem zu übersehen: dass es nämlich nicht nur an der Kompliziertheit des Gehirns liegen könnte, dass die Antworten der Naturwissenschaft auf unsere eingangs gestellten Fragen unbefriedigend sind. Vielleicht liegt das vielmehr daran, dass die Hirnphysiologie uns eben allenfalls sagen kann, dass bestimmte Zellen in bestimmter Weise elektrisch aktiv und chemisch verändert sind, wenn wir bestimmte Lichtwellen wahrnehmen; sie kann uns wohl kaum erklären, warum wir subjektiv dabei etwa die Farbe „Rot“ wahrnehmen.

Vielleicht ist die Fähigkeit des Gehirns zur Symbolbildung mit eben diesen Symbolen des Gehirns gerade noch erklärbar, aber die jeweiligen Symbole selbst letztlich nicht (Creutzfeldt 1993). Wird es jemals für mich von tieferer Bedeutung sein, dass die Gefühle, die ich bei Wahrnehmung eines warmen Rot empfinden kann – oder die ich bei Liebe oder Trauer empfinde, einhergehen mit Hormon- oder Transmitterausschüttungen und Aktivitätsänderungen im Gehirn? Ist nicht das subjektive Erleben und sogar auch das durch Symbole wie Sprache oder etwa Augen- und Gesichtsausdruck vermittelte Miterleben solcher Erfahrungen näher am Wesen

dieser psychischen Vorgänge? Sind sie Illusionen – oder bedeuten sie die Gewissheit, dass ich *bin* – weil ich denke (und fühle), um Descartes zu zitieren. Der meinte übrigens, dass die Seele existiere – und zwar insbesondere in der Zirbeldrüse, also der Epiphyse, unter anderem weil dies der einzige unpaare Teil des Gehirns sei (Descartes 1998).

Gibt es also eine Seele, ein Bewusstsein, ein menschliches Bewusstsein – und wer definiert „Bewusstsein“ oder „Mensch“? Die Naturwissenschaft beantwortet diese Fragen nicht, und es ist fraglich, ob sie sie jemals befriedigend beantworten wird. Es ist aber dennoch zweifelhaft, ob deswegen Erich Kästners Kommentar (Kästner 2008) zwingend ist: „Die Seele saß nicht in der Zirbeldrüse, falls sie vorhanden war, war sie nichts wert.“ Man kann mit dem Philosophen und Vertreter eines naturwissenschaftlichen Positivismus Wittgenstein (2009) sagen, wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen. Ich würde dies jedoch nicht auf die Beschreibung psychischer Vorgänge anwenden: sie *sind* für uns von Bedeutung, und man kann versuchen, sich ihnen auch auf einer anderen Symbolebene zu nähern als der naturwissenschaftlichen, und solch eine Annäherung hat konkretere Auswirkungen auf das eigene Ich und das Gegenüber. Ob dies eines (wenn, dann fernen) Tages naturwissenschaftlich erklärbar sein wird, ist heute nicht sicher beurteilbar. Mir erscheint es zweifelhaft. In jedem Falle ist die subjektive und intersubjektive Erforschung psychischer Vorgänge auf nicht-naturwissenschaftliche Weise bis zur Klärung dieser Frage sinnvoll, zumindest solange naturwissenschaftliche Erklärungen hochgradig kompliziert und gleichzeitig unvollständig und unbefriedigend sind. So lange sollen eher naturwissenschaftliche Auskünfte zu diesem Thema „schweigen“ und „nichts wert“ erscheinen, als die subjektive, menschliche Wahrnehmung.

Sicher birgt solch ein Subjektivismus Gefahren. Zwei Bedingungen helfen, das Risiko der Spekulation einzugrenzen: das von mir als unmittelbar einleuchtend Erkannte sollte nach – wenn auch manchmal etwas aufwendiger – Kommunikation auch anderen unmittelbar einleuchten können, und es sollten möglichst keine anhaltenden Widersprüche zu naturwissenschaftlichen Erkenntnissen entstehen. Die Körperlichkeit bedingt die psychischen Vorgänge zumindest mit, aber sie erklärt sie – wenigstens heute – nicht vollständig. Vielleicht ist dies auf anderer Ebene vergleichbar mit dem Umstand, dass ein Bild – von außen betrachtet – durch die Maltechnik entsteht, aber nicht allein dadurch begreifbar ist, oder mit einem Spiel, das innerhalb vorgegebener Regeln das Erleben einer Spielfreiheit ermöglicht, die sich durch die Beschreibung der Regeln alleine nicht erfahren lässt. Allerdings dürfte der Spieler freier und befriedigender spielen können, je besser er die Spielregeln kennt und sie vielleicht sogar innerhalb gewisser Grenzen beeinflussen kann.

Diese Überlegungen könnten in ähnlicher Weise auf das Verhältnis sowohl zwischen Gehirn und Geist als auch zwischen unbewusster und bewusster Psyche gelten, ohne dass allerdings beide Verhältnisse völlig analog wären.

Grundsätzlich ist aber davon auszugehen, dass das erkenntnistheoretische Gehirn-Geist-Problem sich sowohl auf bewusste als auch auf unbewusste Inhalte des subjektiven Erlebens bezieht. Insofern ist die Frage, ob derartige unbewusste Inhalte überhaupt existieren, vielleicht eher stellvertretend für das beschriebene erkenntnistheoretische Grundsatzproblem diskutiert worden. Andererseits sind unbewusste subjektive Erlebnisgegenstände noch schwerer in Verbindung zu bringen mit messbaren hirnphysiologischen Vorgängen. Sie müssten, wenn es sie gibt, zunächst einmal bewusst werden. Hirnphysiologisch formuliert ist aber davon auszugehen, dass ein Großteil von Informationen abgespeichert wird, jedoch nicht aktiv, sondern nur durch Wiedererkennen als bekannt abgerufen werden kann. Anders formuliert, die kontextspezifisch unterschiedliche neuronale

Antwort auf ansonsten gleiche Stimuli, etwa innerhalb und außerhalb von Delayed-match-to-sample-Aufgaben, dürfte eine Basis für ein derartiges Wiedererkennen sein (Überblick bei Salzmann 1992). Was aber ein bewusstes Wiedererkennen und was eine unbewusste Bewertung ist, dürfte bereits auf subjektiver Ebene oft schwer zu differenzieren sein.

4 Praktische Konsequenzen für die Psychotherapie

Insofern muss vor allem auf der Ebene des subjektiven Erlebens die Frage geklärt werden: gibt es so etwas wie das Unbewusste überhaupt? Und wenn ja, welchen Sinn hat es? Zur ersten Frage lassen sich einfache Beispiele aufzählen. Am leichtesten zu beobachten sind die raschen Prozesse von Vergessen und Verdrängen, also das – bewusst oder unbewusst – gewollte Vergessen gerade auch unangenehmer Informationen und deren dennoch feststellbares Fortwirken etwa in der Stimmung oder im Verhalten. Beispielsweise kommt es häufig vor, dass ein unangenehmes Gespräch, etwa mit Vorgesetzten, abends nicht mehr bewusst erinnert wird, die resultierende schlechte Stimmung aber noch besteht – und zum Beispiel die Kinder des betroffenen Elternteils den Ärger zu spüren bekommen. Sicher wird das Gespräch noch bewusstseinsnah sein, wird aber oft erst nach gezielten Fragen wieder erinnert. – Noch allgemeiner gesagt, wird der größte Teil aller wahrgenommenen Informationen vergessen und ist dann zwar nicht mehr aktiv verfügbar, aber passiv abrufbar – wie etwa die Erinnerung an Worte oder Namen, die nicht von selbst, aber auf Vorschlag verfügbar sind, also wiedererkannt werden. Und solche unbewussten Gedächtnisinhalte, wie das erwähnte unangenehme Gespräch, haben ebenso ausgeprägt Einfluss auf Stimmung und Verhalten wie ähnliche, oft unbemerkt ablaufende Vorgänge: etwa die Überprüfung der körperlichen Befindlichkeit und der Umweltbedingungen sowie deren Bedeutung vor dem Hintergrund erfahrungsgemäßer, aber durchaus unreflektierter Gesetzmäßigkeiten.

Ein komplexes, fundamentaler wirkendes Unbewusstes – und darum ginge es in der Psychotherapie – setzt jedoch, anders als diese Alltagsbeispiele, voraus, dass lange Zeit und tief verankert etwas in bestimmter Weise wirkt. Und die angeführten Beispiele von kurzfristiger Verdrängung haben ihren nachvollziehbaren Sinn.

Viele psychische Störungen mit der Konsequenz anhaltender oder wiederkehrender Gefühle subjektiver Schwäche scheinen aber unvernünftig und entziehen sich zumindest in großen Teilen dem bewussten Verständnis des Betroffenen und oft auch der Umgebung. Was sollte jedoch der Sinn sein von unbewussten Vorgängen, deren Ergebnis unvernünftige und anhaltende Schwächung ist? Eine Erklärung dieser Phänomene wäre die Entstehung solcher scheinbar unvernünftiger, unbewusster Prägungen in der prärationalen Kindheit, in einer Zeit also, in der sie vielleicht ihren Sinn hatten, auch wenn sie Erwachsenen unvernünftig erscheinen würden.

Manchen Menschen erscheint es schwer nachvollziehbar, dass in der frühen Kindheit Erlebtes sich noch im Erwachsenenalter auswirken soll, noch dazu in einer nicht bewusst wahrgenommenen Weise. Sie suchen dann – in der Tat oft vergeblich – nach einzelnen, besonders stark wirksamen, etwa traumatisierenden Ereignissen. Dieses Aufspüren kann zwar manchmal hilfreich sein, entscheidender sind aber meist eher lang anhaltende Konfliktsituationen, die für das Kind immer wieder nicht lösbar erscheinen. Auch hier sind nicht so sehr äußere Konflikte, etwa zwischen den Eltern, gemeint, sondern vielmehr intrapsychische Konflikte zwischen inneren, sich widerstrebenden Anteilen. Natürlich muss dies mit den äußeren Bedingungen zu tun haben, also vor allem mit den Bindungen zu den Eltern, in den ersten Jahren üblicherweise besonders zur ersten Bezugsperson. Wie dies im einzelnen erfolgt (s. hierzu Salzmann 2008), ist naturgemäß nicht einfach in Gesetzmäßig-

keiten zu formulieren, auch wenn die Möglichkeiten hierzu aus den oben genannten Gründen wahrscheinlich eher unterschätzt werden. Sie bleiben aber nachvollziehbar lediglich unter den beschriebenen Kriterien der Subjektivität. Man kann sie auch ignorieren, wie dies in den früheren Ansätzen der in ihren Anfängen noch stark behavioristisch geprägten Verhaltenstherapie praktiziert wurde.

Die Konsequenz ist jedoch, dass dann unbewusste Vorgänge, die eine therapeutische Entwicklung blockieren, zumindest nicht durch eine direkte, auf Bewusstwerdung zielende Beeinflussung des Unbewussten verändert werden, sondern allenfalls indirekt über die Beeinflussung bewusster Prozesse, wenn man davon ausgeht, dass Wechselwirkungen in beide Richtungen möglich sind, also nicht nur das Unbewusste das Bewusste, sondern auch das Bewusste das Unbewusste beeinflussen kann. Diese Voraussetzung liegt im Übrigen auch allen tiefenpsychologischen Therapiemodellen zugrunde, und die Übergänge zwischen bewussten und unbewussten Inhalten dürften zudem fließend sein.

Insofern folgt aus diesen erkenntnistheoretischen Überlegungen, dass eine Annäherung dieser beiden großen psychotherapeutischen Richtungen nahezu zwingend ist. Die ursprünglichen Positionen, verhaltenstherapeutisch nur das Bewusste anzugehen oder tiefenpsychologisch nur das Unbewusste, sind notwendigerweise jeweils zu ergänzen. Die Verhaltenstherapie muss unbewusste Prägungen und Konflikte berücksichtigen, die Tiefenpsychologie die Möglichkeit, solche unbewussten Prägungen und Konflikte durch ganz gezielte kognitive, also auf das Bewusstsein zielende Interventionen zu beeinflussen – im Sinne des oben Beschriebenen: „Das von mir als unmittelbar einleuchtend Erkannte (Unbewusste) sollte nach – wenn auch manchmal etwas aufwendiger – Kommunikation auch anderen unmittelbar einleuchten können, und es sollten möglichst keine anhaltenden Widersprüche zu naturwissenschaftlichen (bzw. bewussten) Erkenntnissen entstehen“.

Diese erkenntnistheoretischen Überlegungen haben einige Konsequenzen. Wenn man versucht, tiefenpsychologische und verhaltenstherapeutische Ansätze miteinander zu verbinden, ist scheinbar die Möglichkeit der Entwicklung von Übertragung und Gegenübertragung, die im tiefenpsychologischen Ansatz von besonderer Bedeutung ist, durch geringere therapeutische Abstinenz, also Zurückhaltung, im Rahmen kognitiver Interventionen gefährdet. Dies gilt aber auch generell: Art und Ausmaß – besonders früher – Intervention bestimmen immer die therapeutische Beziehung in schwer lösbarer Wechselwirkung mit deren Beeinflussung durch Übertragungsphänomene. Dies beginnt schon bei der Art der Begrüßung. Therapeutische Deutungen jeder Art sind aber immer nur sinnvoll und wirksam, wenn der Patient früher oder später mit ihnen etwas anfangen kann, sie dann also für sich als wahr ansieht. In diesem Kontext ist die grundsätzliche Erkenntnis geradezu von zentraler Bedeutung, dass man innerlich auf den Anspruch naturwissenschaftlicher Beweisbarkeit der eigenen Position als Therapeut verzichten kann, ja verzichten muss. Dies unterstützt das wichtige Gefühl der Gleichwertigkeit der beiden Beziehungspartner im therapeutischen Prozess, die durch den zu fordernden professionellen Wissensvorsprung des Therapeuten gefährdet ist. Er weiß eben nie definitiv, was im Gegenüber vor sich geht oder ging oder gehen wird. Dennoch lohnt es sich aus den genannten Gründen, nicht fatalisitisch oder mit dem Gefühl der inhaltlichen Beliebigkeit an die Klärung solcher Fragen heranzugehen. Es sind andere als naturwissenschaftliche Fragen.

Eine weitere wichtige Konsequenz dieser erkenntnistheoretischen Überlegungen ist jedoch, dass zumindest ein Bereich dieser integrativen psychotherapeutischen Ansätze sich einer naturwissenschaftlichen Begründung derzeit entzieht. Man mag vielleicht empirisch Anhaltspunkte für ihre Wirksamkeit finden, obwohl auch dies unter den Kriterien eines doppelblinden Studiendesigns, das für einen einwandfreien Wirknachweis erfor-

derlich wäre, letztlich nicht möglich sein wird. In einer Welt jedoch, in der ein Wirksamkeitsnachweis schon aus ökonomischen Gründen gefordert wird, ist eine derartige Aussage nahezu ein Todesurteil für die gesamte Therapierichtung, was auch wiederholt formuliert worden ist. Aus den oben genannten Gründen ist es jedoch erforderlich, die Beschäftigung mit den Gesetzmäßigkeiten der Psyche auf praktischer Ebene derzeit nicht primär unter dem Aspekt der naturwissenschaftlichen Beweisbarkeit zu führen. Die Ergebnisse sind deswegen keineswegs notwendigerweise falsch. Man ist versucht, den alten Medizinerspruch zu zitieren: Wer heilt, hat recht – ohne deswegen einer therapeutischen Beliebigkeit das Wort zu reden, die dann zu Recht als solche kritisiert würde, wie dies in der Dodo-Theorie zum Ausdruck kommt, die behauptet, nur die Beschäftigung mit dem Patienten, unabhängig von deren psychischen Inhalten, sei heilsam (Übersicht bei Horgan 1997). Träfe dieses zu, wäre der Mensch in der Tat eine seelenlose Maschine, die entweder zufällig oder nur nach Naturgesetzen funktionierte oder nicht funktionierte, mit der sich inhaltlich, also auf psychischer Ebene zu beschäftigen nicht wirklich von Belang wäre – oder, um es mit Kästner (2008) überspitzt zu sagen, er wäre „auch bloß eine Art Gemüse…“ („…das sich und dadurch andere ernährt; die Seele saß nicht in der Zirbeldrüse, falls sie vorhanden war, war sie nichts wert“ – dies ist der Kontext der oben zitierten Ballade für Kurt Schmidt, der sich schließlich suizidiert). In einer solchen, naturwissenschaftlich geprägten Seelenlosigkeit liegen Gefahren nicht nur für die Psychotherapie, sondern für das alltägliche Leben, die vermehrt zur Notwendigkeit von Psychotherapie führen. Bliebe diese auf dem Niveau der naturwissenschaftlichen und ökonomischen Notwendigkeiten, wäre sie letztlich zum Scheitern verurteilt.

Hinweis

Bei dieser Arbeit wurden einige Teile zweier Monographien des Autors in überarbeiteter und hier erheblich erweiterter Form verwendet (Salzmann 2005 und 2008).

Literaturverzeichnis

Blakemoore, C., Cooper, G.F.: *Development of the brain depends on the visual environment*. Nature 228, 477–478, 1970.

Bieri, P.: *Unser Wille ist frei*. http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/0,1518,336325,00.html *, 2005*.

Creutzfeldt, O. D.: *Cortex Cerebri*. Deutsche Ausgabe Springer-Verlag Berlin, 1–484, 1983, Englische Ausgabe M. Creutzfeldt, 1–615, 1993.

Descartes. *Les passions de l'âime* (1649). Flammarion Verlag Paris 1–302, 1998.

Horgan, J.: *Die Aktualität der Psychoanalyse*. Trends in der Psychologie. Spektrum der Wissenschaft. 62–67, 1997.

Kästner, E.: *Ein Mann gibt Auskunft*. Deutscher Taschenbuch Verlag München, 1–112, 2008.

Melloni L., Molina, C., Pena, M., Torres, D., Singer, W., Rodriguez, E.: *Synchronization of neural activity across cortical areas correlates with conscious perception*. J Neuroscience 27(11), 2858–2856, 2007.

Penfield, W, Perot, P.: *The brain´s record of auditory and visual experience*. Brain 86; 596–696. 1963.

Popper, K. R., Eccles, J. C.: *Das Ich und sein Gehirn*. Piper Verlag München, 1–699, 2008.

Reiman, E. M., Lane, R. D., Ahern, G. L., Schwartz, G. E., Davidson, R. J., Friston, K. J., Yun, L. S., Chen, K.: *Neuroanatomical correlates of externally and internally generated human emotion*. Am J Psychiatry 154, 918–925, 1997.

Sally, P., Deutsch, G.: *Linkes – rechtes Gehirn*. Spektrum Heidelberg, 1–229, 1987.

Salzmann, E.: *Zur Bedeutung von Hippocampus und Parahippocampus hinsichtlich normaler und gestörter Gedächtnisfunktionen*. Fortschr Neurol Psychiatr, 60(4), 163–176, 1992.

Salzmann, E.: *Psychotherapie – Wege zur inneren Selbständigkeit*. Band 7: Sozialpsychiatrie und Psychosoziale Versorgung (Hrsg.: Mair, H., Eikelmann, B., Reker, T.), LIT Verlag Münster, 1–112, 2005.
Salzmann, E.: *Wege aus der Angst – Wege zur Selbständigkeit*. LIT Verlag Münster, 1–175, 2008.
Strehler, B. L., *Where is the self? A neuroanatomical theory of consciousness*. Synapse 7, 44–91, 1991.
Wittgenstein, L.: *Tractatus logico-philosophicus* (1922). Suhrkamp Verlag Berlin. 1–114, 2009.

Zum Autor

Dr. med. Eckhart Salzmann, Leitender Abteilungsarzt Psychosomatik, Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie, Sozialmedizin, Reha-Zentrum Bad Sooden-Allendorf, Klinik Werra, Deutsche Rentenversicherung Bund, Berliner Straße 3, 37242 Bad Sooden-Allendorf
Kontakt: Dr.med.Eckhart.Salzmann@drv-bund.de

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Filmbetrachtung: A serious man

Norbert Mink

„When the truth is found to be lies / and all the joy within you dies“ – dieses Lamento über den Verlust all dessen, woran wir noch glauben könnten aus dem Song „Somebody to love“ der Rockband Jefferson Airplane unterlegt akustisch die Eingangsequenz der neuen und mittlerweile vierzehnten Regiearbeit der Brüder Joel und Ethan Cohen.

In einem Prolog, der uns in ein jiddisches Schtetl führt, wird die aktuelle Versuchsanordnung des Films umrissen: ein nächtlicher Gast kommt zu Besuch – ist es ein freundlicher Rabbi, wie der Ehemann als „Kopfmensch“ glaubt oder ist es ein Unheil bringender Dibbuk, ein böser Geist, wie seine gläubige Ehefrau mit tödlicher Gewissheit weiß? Es mag auf diese Frage mit dem ersten Tageslicht eine eindeutige Antwort geben – für das Dilemma zwischen zweifelhaftem Wissen und selbstverständlichem Glauben jedoch kann es ebenso wenig eine Lösung geben wie für das Schicksal der bedauernswerten Katze aus E. Schrödingers makabrem Gedankenexperiment. Der österreichische Physiker wollte damit in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts eine Unvollständigkeit im Gedankengebäude der gerade entwickelten Quantenmechanik aufzeigen: das arme Kätzchen, von außen unsichtbar eingesperrt in einen mit 50%iger Wahrscheinlichkeit todbringenden Behälter, muss nach den Gesetzen der Quantenphysik aus der Perspektive eines Betrachters bis zum Gewiss- heit verschaffenden Öffnen des Käfigs gleichzeitig „tot-und-lebendig“ sein! Und diesen unglaublichen Daseinszustand der armen Kreatur kann man, so demonstriert der Protagonist des Films, Larry Gopnik, ein jüdischer Physikprofessor an einem College im provinziellen Mittelwesten der USA seinen Studenten, in eine vermeintlich unzweideutige mathematische Formel fassen: in die von ihm mit Elan an die Tafel geworfene Heisenbergsche Unschärferelation. Die aber ihrerseits eindeutig nur die grundsätzliche Unbestimmbarkeit einer solchen Situation beweist ...

Bei so viel selbstbezüglicher Meta-Physik ist der Zuschauer schon erleichtert, dass in der Folge über Larry’s vermeidlich geordnetes Leben nur das übliche, alltägliche Unglück hereinbricht: ihn plagen finanzielle Sorgen, die Ehefrau will sich überraschend scheiden lassen, die Kinder laufen aus dem Ruder und die angestrebte Festanstellung scheint plötzlich ungewiss. Schlag für Schlag gerät seine Vorstellung, auch sein Leben berechenbar bestimmen zu können, mit jedem weiteren Alltagsproblem stärker ins Wanken. Hier verweist der Film kontrastierend auf das biblische Buch Hiob. Auch Hiob war ein „ernsthafter“, gottergebener Mann, mit dem Gott – ähnlich wie Schrödinger mit seiner Katze – einen Versuch unternimmt: wie viel Unglück kann ein Mensch ertragen, bevor er aufhört zu glauben und anfängt, kritisch nach den Ursachen seines Leids zu forschen? Diese Unschärferelation zwischen dem Verlust des Glaubens und dem anschließenden Versuch, die daraus resultierende Irritation mit der Suche nach Erkenntnis zu beruhigen, beleuchtet der Film.

Als Bindeglied zwischen beide Elemente ist die – im Film: jüdische – Religion eingesetzt. Religionen vermögen symbolgeleitet Vorstellungen einer sozial verbindlichen Seinsordnung zu formulieren und haltgebend zu vermitteln (vgl.: Geertz, C.: *Religion als kulturelles System*, in: ders.: *Dichte Beschreibung*, 1983), dies

jedoch nur aus der „erlebnishaften Begegnung mit dem Heiligen" (G. Mensching) heraus. So erwächst Glaube aus dem unmittelbar Erfahrenen; mit zunehmendem Leid jedoch verliert diese haltgebende Rückbindung ihre Glaubwürdigkeit. Das leidgeprüfte Versuchsobjekt beginnt, nach den Ursachen und damit dem verantwortlichen Verursacher seines Unglücks zu suchen. Während indessen der ernsthafte Hiob zwar zunächst durchaus mit der anklagenden Frage nach dem Grund seiner Heimsuchung vor den Schöpfer tritt, dann jedoch von seinem kritischen Ansinnen lässt, die Beweggründe des Experiments menschlich deuten zu wollen und schlussendlich zurückkehrt in die Akzeptanz seines Ausgeliefertseins im Glauben, will es Larry wirklich wissen. Als „Kopfmensch" konsultiert er mit seiner Suche nach ihm verständlich erscheinenden Ursachen des ihm vermeintlich von außen absichtsvoll auferlegten Leids in wachsender Verzweiflung – und mit nachlassendem Erfolg – einen Rabbiner nach dem anderen: er jagt der Hoffnung nach, Religion könne – quasi als Hilfswissenschaft zur Physik – eine Antwort liefern auf die vom Film als töricht ausgewiesene Frage nach dem „tieferen Sinn" des alltäglichen Unglücks. Und in diesem modernen Missverständnis liegt Larry's eigentliches Scheitern. Seine Anmaßung wird im Film noch übertroffen vom Bemühen seines zu Gast in der Familie logierenden Bruders, der – in obsessiver Realitätsverkennung – versucht, eine „Welttheorie" zu verfassen, die den Zufall berechenbar und das eigene Verhalten dann gänzlich exkulpierbar machen könnte – und die dann doch nur für ein mäßiges System beim verbotenen Glücksspiel taugt.

Ein solch zwanghaftes Bemühen, sich selbst eine Institution zu schaffen, die zwar Verantwortung übernimmt, sich ansonsten aber durch Formeln und Rituale kontrollieren lässt, parodiert S. Freuds frühes Urteil, alle Religionen seien nichts als universelle Zwangsneurosen (*Zwangshandlungen und Religionsausübung*, in: Zeitschrift für Religionspsychologie Bd. 1,1907). In den folgenden Jahrzehnten blieb Freud immer wieder von dem Versuch, religiöses Empfinden tiefenpsychologisch deuten zu wollen, fasziniert (vgl.: *Die Zukunft einer Illusion*, 1927). Zuletzt rückt für ihn dabei die Wunschseite der aus seiner Sicht jeder Religionsbildung zu Grunde liegenden gesellschafts-neurotischen Konfliktdynamik in den Vordergrund der Betrachtung. Doch bleibt es seinen Schülern (vgl.: Jones, E.: *Psychoanalyse und Religion*, 1928) überlassen, darauf hinzuweisen, dass aus psychoanalytischer Sicht religiöse Systeme – in dieser Funktion dann tatsächlich der Zwangsdynamik ähnlich – immer auch dazu dienen, das beängstigend erlebte Ausgeliefertsein an die Unbestimmbarkeit der Existenz an menschliche Erklärungen und Systematiken zu binden. Und so fragen wir – wie der geplagte Larry – bald nicht mehr nach dem Zweck des Leidens, sondern nur noch nach seiner verantwortenden Begründung. Gerade im Leid erleben wir subjektbezogen unsere Existenz und das macht uns, wie Camus' Sisyphos, eine Fundierung unseres Daseins im Glauben zunehmend unmöglich.

Immerhin versichert der Film dem Zuschauer im Abspann ironisch, bei den Dreharbeiten sei „kein Jude zu Schaden gekommen" (und, soweit ersichtlich, wohl auch keine Katze!), doch ist es zu spät für die den Prolog im Schtetl kommentierende, frei erfundene Empfehlung eines chassidischen Mystikers: „Empfange mit Einfachheit das, was dir passiert". Und leider ist es genauso zu spät für den guten Rat aus dem eingangs zitierten Rocksong – „you better find somebody to love" –, um der existenziellen Verunsicherung des modernen Daseins auf Dauer zu entgehen. Wenn „glauben" sprichwörtlich zum „nicht-wissen" degradiert wird, verliert der Glaube seine verlässliche Funktion als persönliche Evidenz, die uns eine nicht mathematisch zu beweisende Perspektive jenseits unserer persönlichen Verantwortung aufzeigen könnte. Einen verschränkten Zustand des Sowohl/Als-auch wie für Schrödingers Katze – „selbstbestimmt-und-fremdverantwortet" – kann es ethisch nicht geben.

Wie schon in „Fargo" (1996) und in „No country for old men" (2007) lassen uns die Coen-Brüder – die neben Regie auch Drehbuch und Schnitt des Films verantworten – erneut an ihrer pessimistischen Verwunderung

über die soziale Disposition dieser Welt teilhaben. Die Intensität ihrer Aussage wird dabei zum einen durch die oft statischen und deshalb für den Betrachter unausweichlichen Kameraeinstellungen gesteigert. Zum anderen zeigen die meist bühnenerfahrenen Schauspieler durchweg eine ihre Rolle nuanciert auslotende Darstellung, die in ihrer ambivalenten Zeichnung immer wieder eine allzu leichtfertige Identifikation des Zuschauers mit den handelnden Personen verhindert.

Und so endet diese unbehagliche Tragikomödie mit einem drohend heraufziehenden Hurrikan: auch Klimakatastrophen haben Menschen mittlerweile selbst zu verantworten! Und mit dem besorgten Anruf eines Arztes, der mit Larry dringend über den Befund seiner Untersuchung sprechen will ....

Zum Autor

Dr. med. Norbert Mink, Weilstr. 8, 65183 Wiesbaden
niedergelassener Psychoanalytiker, Lehrtherapeut und Supervisor

IZPP[φ] INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Bericht zur Tagung „Gut und Böse“ anlässlich der Erstausgabe IZPP an der Universität Mainz

Am 26. März 2010 fand die Tagung zur Erstausgabe der IZPP am Philosophicum der Johannes Gutenberg-Universität Mainz statt. Mit insgesamt knapp 100 Besuchern wurden die Erwartungen der Veranstalter und Herausgeber übertroffen.

Nach der Begrüßung durch die Dekanin der Universität, Frau Prof. Dr. Mechthild Dreyer, hatten die Autoren der Erstausgabe Gelegenheit, ihre eigenen Beiträge vorzustellen. Neben schon in der IZPP veröffentlichten Standpunkten versuchten alle Referenten, ihr Thema für die Tagung um weitere Aspekte zu erweitern. Als einer der Herausgeber der Zeitschrift begann Joachim Heil die Vortragsreihe mit einleitenden Reflektionen zum Thema, im Rahmen derer er aber auch auf psychotherapeutische Literatur Bezug nahm. Dabei würdigte er besonders den Aspekt der menschlichen Freiheit, den er unter Bezugnahme auf Augustinus und Kant als prinzipielle Voraussetzung für „gutes“ und „böses“ Handeln betonte.

Die Brücke zum konkreten psychotherapeutischen Verständnis suchte der IZPP-Mitherausgeber Wolfgang Eirund in seinem Beitrag anhand der Reflektion polarer Wahrnehmungen in Wahnbildern. Er stellte das Wesen wahnhaften Denkens im Sinne einer für objektiv gehaltenen Subjektivität als Voraussetzung für zuschreibende paranoide Wertungsschablonen, aber auch in seiner Bedeutung für die innere Vereinsamung des Betroffenen dar.

Michael Gerhard von der Universität Mainz – am Vorabend von einer Vortragsreihe in Indien zurückgekehrt – erläuterte buddhistische Haltungen zur Bewertung menschlichen Handelns, wobei neben interessanten begrifflichen Unterschieden zum westlichen Denken deren umfassende Bedeutung auch für das psychische Gesundheitserleben in den entsprechend geprägten Kulturen deutlich wurde.

Im Anschluss daran stellte der Neuropathologe Jürgen Bohl unter dem Titel „Luzifers Hirn“ als externer Referent die Rolle biologischer Ansätze für die Bewertung menschlichen Handelns vor. Bohl kam dabei unter Bezugnahme auf historische und aktuelle Ansätze neurowissenschaftlichen Denkens zu dem Ergebnis, dass die Biologie wenig dazu beitragen könne, die Entstehung „böser“ Handlungsimpulse zu erklären.

Der Biologe Ulrich Leinhos-Heinke präzisierte diesen Standpunkt in seiner ebenfalls naturwissenschaftlich basierten Reflektion noch weiter: Die Biologie liefere keine überzeugenden Argumente oder Hilfestellungen für eine Unterscheidung von „Gut“ und „Böse“ oder eine Erklärung der Genese dieser moralischen Kategorien. „Gut“ und „Böse“ seien damit ausschließlich anthropogene (kulturelle) Kategorien. Die Biologie könne also höchstens sehr grundlegendes Hintergrundwissen zur generellen Phylogenese menschlichen Verhaltens im Zuge der Evolution beitragen. Doch seien es zahlreiche unreflektierte Anthropomorphismen (Aggression, Altruismus, Zielgerichtetheit, Willen, Verhalten, etc.), die wissenschaftliche und terminologische „Schnittmengen“ zwischen der Biologie und den hermeneutisch orientierten Humanwissenschaften vortäuschten und dadurch den Biologismus (Anspruch auf „biologische Deutungshoheit“) förderten. Es sei ein dringendes meta-

disziplinäres wissenschaftstheoretisches Projekt, hier endlich gründliche „Aufräumarbeiten“ zu leisten. In der sich anschließenden lebhaften Diskussion wurden aktuelle Diskurse zur Frage der Freiheit menschlichen Denkens und Handelns unter dem Eindruck neurowissenschaftlicher Ergebnisse aufgegriffen.

Aus psychoanalytischer Sicht wurde das Tagungsthema durch den niedergelassenen Arzt und Psychoanalytiker Norbert Mink unter dem Aspekt der Relevanz des „anderen“ für das seelische Innenleben beleuchtet. Dabei stand unter anderem die Frage im Raum, ob die Entstehung gesellschaftlicher Gewaltbereitschaft oder Fremdenfeindlichkeit auch vor dem Hintergrund frühkindlich stattfindender familiärer Begegnungen verstanden werden kann.

In seinem Abschlussvortrag stellte Udo Röser konkretes psychotherapeutisches Handeln in eine gedankliche Assoziation zu Kernsätzen in Hannah Arendts Denken. Der therapeutische Leiter einer Fachklinik für Suchtkranke rundete sein Referat mit der psychotherapeutischen Fallvignette einer drogenabhängigen Mutter ab.

Neben den Fachvorträgen hatten die Besucher Gelegenheit, sich im Rahmen von Workshops mit dem Tagungsthema zu beschäftigen.
Die unterschiedlichen Ausrichtungen und Standpunkte der Referenten führten neben der gewünschten Diskussion auch zu der Anregung, einige Gedanken in den Folgeausgaben der IZPP aufzugreifen und im Rahmen weiterer Veranstaltungen erneut zu diskutieren.

Interessierte können über die Herausgeber der Zeitschrift die Manuskripte und/oder Bildschirmpräsentationen der einzelnen Referenten (s.u.) anfragen.

Vorträge der Tagung:

Joachim Heil: Wie das Böse zur Aggression wurde. Reflexionen aus philosophischer Perspektive
Wolfgang Eirund: Das Gute und das Böse in Wahnbildern
Michael Gerhard: Scham, Rücksicht und Bedauern und dennoch kein Gewissen. Ein abendländischer Begriff im Buddhismus
Udo Röser: Die Banalität des Guten
Ulrich Leinhos-Heinke: „Gut und böse“ – darwinisch betrachtet?
Norbert Mink: Begegnungen – über das Fremde in uns
Jürgen Bohl: Luzifers Hirn – Wie kommt das Böse ins Gehirn?
Petra von Kries, Elke Jahns: Das Leib-Seele-Erleben in kreativtherapeutischen Verfahren – begleitender Workshop

Referenten der Tagung:

Bohl, Jürgen, Dr. med., Facharzt für Neuropathologie, Abteilung für Neuropathologie am Universitätsklinikum Mainz. Mitglied im wissenschaftlichen Beirat der IZPP. Interessenschwerpunkte: Synopsis bio- und geisteswissenschaftlicher Aspekte in der Medizin, Demenzforschung.

Eirund, Wolfgang, Dr. med., Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie, Chefarzt der Rheingau-Taunus-Klinik für Psychosomatik und Psychotherapie Bad Schwalbach, Mitherausgeber der IZPP.
Interessenschwerpunkte: Philosophische Aspekte psychotherapeutischer Arbeit.

Gerhard, Michael, M.A., Studium der Philosophie, Indologie und Informatik, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar der Universität Mainz. Mitglied im wissenschaftlichen Beirat der IZPP. Interessenschwerpunkte: Asiatische Philosophie, Religionsphilosophie, Existentialismus.

Heil, Joachim, Dr. phil., Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Universität Mainz. Mitherausgeber der IZPP. Schwerpunkte: Praktische Philosophie, Ethik und Moralphilosophie, Religionsphilosophie und Fragen zur Bedeutung der Religion(en) in der modernen Kultur.

Jahns, Elke, Kunst- und Gestaltungstherapeutin an der Rheingau-Taunus-Klinik Bad Schwalbach.

v. Kries, Petra, Körperpsychotherapeutin und Dipl. Tanz- und Ausdruckstherapeutin (BTD), Lehrtherapeutin (BTD), Supervisorin (BTD), Psychotherapeutin (ECP) Rheingau-Taunus-Klinik Bad Schwalbach.

Leinhos-Heinke, Ulrich, Dr. rer. nat., Studium der Neurobiologie, Psychologie und Linguistik. Heute Hans-Böckler-Berufsbildungszentrum Mainz: Berufs- und Erwachsenendidaktik. Mitglied im wissenschaftlichen Beirat der IZPP. Besondere Interessen: philosophische Fragestellungen der Biologie und Psychologie; moderne Entwicklungen der Informatik einschließlich Neuroinformatik.

Mink, Norbert, Dr. med., Facharzt für Psychotherapeutische Medizin, niedergelassener Psychoanalytiker in Wiesbaden, Lehrtherapeut, Supervisor.

Röser, Udo, M.A., Dipl. Soz. Päd., Kinder- und Jugendlichenpsychotherapeut; Therapeutischer Leiter des Therapiedorfs Villa Lilly, Bad Schwalbach. Lehrtherapeut für Gestalttherapie (DVG); Lehrbeauftragter für Paarsynthese beim Odenwaldinstitut. Mitglied im wissenschaftlichen Beirat der IZPP. Interessen: Schnittstellen psychotherapeutischer Arbeit mit geisteswissenschaftlichen Ansätzen; Kinder suchtkranker Eltern.

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Call for papers
Themenschwerpunkt der dritten Ausgabe 2/2010: „Kultkörper und Körperkult“
Abgabe Deadline 31. 10. 2010

Die dritte Ausgabe wird im Dezember 2010 als Schwerpunktheft erscheinen.

Als **Schwerpunkt** der dritten Ausgabe haben sich die Herausgeber für das Thema „Kultkörper und Körperkult“ entschieden.

In der Körperlichkeit findet der Mensch seine existenzielle Erfahrung: Er spürt, dass er *ist*. Der Körper macht diese Erfahrung nicht nur in der Berührung mit sich selbst, sondern auch bzw. damit untrennbar verbunden in der Berührung mit der Welt. Seine Welterfahrung ist von seiner Selbsterfahrung nicht zu trennen: Er fühlt sich selber von Beginn an immer im Kontakt mit seiner jeweiligen weltlichen Umgebung. In diesem Kontakt wird die weltliche Berührung zu „meiner“ Berührung, in der „ich“ von „meiner“ Erfahrung spreche. So sehr der Körper ein von außen beschreibbares Objekt ist, so sehr ist er in seiner immer einzigartigen Welterfahrung ein Speicher umfassender subjektiver und individueller Erfahrungen. Mit diesem Spannungsbogen werden „Psyche“ und „Soma“ als unterschiedliche Aspekte einer grundlegenden psychosomatischen Einheit menschlicher Existenz bereits mehr als nur angedeutet.

Die empirisch geprägten Naturwissenschaften sind in den letzten Jahren der Körperlichkeit „zu Leibe“ gerückt. Gerade in den Neurowissenschaften wird Psychisches als Körperliches, nämlich als Funktion des Gehirns aufgefasst und erforscht. Eine intensive Beschäftigung mit den Funktionsweisen des Gehirns, aber auch die unübersehbaren Erfolge dieser Forschungen, können dabei zur Akzeptanz materialistisch-monistischer Weltanschauungen beitragen: Ich „bin“ dann der Körper.

So sehr eine Wahrnehmung des Menschen in seiner psychosomatischen Einheit wünschenswert erscheinen mag, liegt in einer Verwischung der Blickwinkel jedoch die Gefahr, Subjektives als objektiv zu verstehen. Körperlichkeit kann dann mit dem Anspruch auftreten, mehr als nur Ausdruck des Psychischen zu sein, da dieses ja Körper *ist*. Dem Körper kommt so eine neue Bedeutung zu, die das Psychische einschließt – mit allen damit verbundenen Konsequenzen.

Vielleicht ist es Zufall, dass die zunehmenden Auswirkungen naturwissenschaftlichen Fortschritts einerseits mit einer Veränderung der gesellschaftlichen Präsenz des Körperlichen andererseits einhergehen. Die Einflüsse naturwissenschaftlicher Ergebnisse auf die in der jeweiligen Gesellschaft vertretenen Weltanschauungen sind allerdings grundsätzlich unübersehbar: In technisierten Gesellschaften treten etwa traditionelle religiöse Überzeugungen, deren Glaubensinhalte auf dualistischen Grundannahmen beruhen, zunehmend in den Hintergrund. Eine Beschäftigung mit Kult und Körper bei Naturvölkern kann bestätigen, wie sehr Weltanschauungen und gesellschaftlich verankerte Überzeugungen den Umgang mit dem Körper prägen.

Aus dieser Sicht heraus erscheint es doch sehr unwahrscheinlich, dass unser Verhältnis zur Körperlichkeit ausgerechnet von der Verbreitung materialistisch-monistischer Haltungen gänzlich unbeeinflusst bleiben könnte.

Der Körper tritt dabei nicht nur medial immer weiter in den Vordergrund. Er wird auch vom Einzelnen immer öfter in einer Weise aus dem Privaten ins Öffentliche hinausgetragen, die einer Aufwertung des Körpers zum „ganzen Ich“ zu entsprechen scheint: Neben den Akzentuierungen der Modeindustrie können auch nachhaltiger wirksame Eingriffe am Körper wie Piercing und Tätowierungen als Ausdruck solcher Art von Körperlichkeit gedeutet werden: Der Körper selber ist Charakter, weil der Charakter Körper ist.

Eine solche Deutung jedoch kann weder alle modernen Erscheinungsweisen des Körperlichen erschöpfend erklären, noch ist sie in irgendeinem Sinne wertend gemeint. Dass der Umgang mit dem Körperlichen dabei durchaus kultigen Charakter annehmen kann, soll mit dem Titel des Schwerpunktthemas deutlich werden.

In der heutigen Umgangs- und Alltagssprache wird der Begriff „Kult“ zwar nicht mehr nur auf Religionen und deren rituelle Handlungen bezogen. Vielmehr wird er in wertdistanzierender Weise für ‚religiös‘ konnotierte Erscheinungen innerhalb des popkulturellen Raumes verwendet.

Die rituellen und kultischen Elemente mythisch orientierter Religionen, die das Heil in der Vergangenheit und ihrer Weiterführung in der Gemeinschaft mit den Ahnen sehen, scheinen aber vor dem Hintergrund der Entwicklung der modernen Gesellschaft und ihrer Individualisierung genauso wenig zu überzeugen wie die durch die Wiederholung tradierter Abläufe bei gleichzeitiger Zeitdistanziertheit ausgezeichneten religiösen Kulte und Rituale.

So liegt der Gedanke nahe, dass das „Kultige“ etwas von dem ersetzen soll, was religiöses Ritual und religiöser Kult nicht mehr leisten. Allerdings fällt hierbei auf, dass die modernen Kulte sich hinsichtlich Dauer und Nachhaltigkeit in ihrer Praxis erheblich von dem traditionellen Begriff des Kultes unterscheiden: Die kultigen Handlungen und ihre inhaltliche Ausrichtung sind zu kurzlebig, um als wirklich rituell zu gelten.
So scheint das durch Beliebigkeit ausgezeichnete Symbolsystem der Moderne sich den Konsequenzen einer geschichtlichen Kontinuität entziehen zu wollen. Der moderne Kult ist auf die gegenwärtige Praxis und ein sichtbares Ziel hin angelegt. Ob dies paradigmatisch als Ablösung von der Verantwortung für die gelebte Geschichte zugunsten einer Zukunftsorientierung verstanden werden kann, darf angesichts der Kurzlebigkeit der Phänomene allerdings bezweifelt werden. Der Kultkörper etwa tritt meist schon deutlich vor seiner eigenen Sterblichkeit schlicht in Anbetracht wandelnder Wunschbilder wieder zurück in die Bedeutungslosigkeit. Wenngleich manch ein Körperkult dauerhafte Narben hinterlässt, ist er doch oft eher Ausdruck einer Betonung des Gegenwärtigen als einer Zukunftsorientierung oder gar einer Zukunftsverantwortung.

Neben dem Verständnis des Körperkults vor dem Hintergrund einer materialistisch-monistischen Weltanschauung und in seiner Gegenwarts-Bezogenheit rückt im körperlich sichtbaren Streben nach Darstellung eigener Individualität aber auch die Frage der Identität in den Vordergrund. Während transzendente Gewissheiten zu bloß optionalen Möglichkeiten werden und die alten Symbole ihre überindividuell identitätsstiftende Geltung einbüßen, bemüht sich der Einzelne nun darum, seine Identität ohne den transzendenten Begriff von „Seele“ selbst ‚herzustellen‘ und im Medium des eigenen Körpers zu inszenieren.

Welche Bedeutung ein solcher Kult für den Einzelnen gewinnen kann wird deutlich, wenn dieser im Einzelfall unter Aufopferung der psychischen Gesundheit mit dem eigenen Leben erkauft werden muss. Neben den

allgegenwärtigen Angeboten zur Gewichtsregulation und Schönheitsoperationen kann dann auch Extremsport, Anabolikakonsum und Doping als Körperkult im Sinne eines individuell unverzichtbar erscheinenden „Heilswegs“ deutlich werden.

Abschließend lässt sich nun fragen, welche Beziehungen zwischen Mythos, Ritus und Kult im Hinblick auf Erkrankung und Gesundung des ganzen Menschen bestehen und welche Aus- und Abblendungen wir zu zahlen bereit sind, wenn an die Stelle des Kults im ursprünglichen Sinne das Kultige tritt. Wird solche Sinnsuche nicht zur Sinnsucht, also quasi krankhaft, wenn sie das eigene Selbst mit all seinen Schwächen und Makeln im körperlichen Martyrium bis an die Grenze körperlicher und seelischer Gesundheit zu läutern versucht?

Dies lässt sich kontrovers diskutieren, und so ist der mögliche Rahmen für Publikationen angedeutet, ohne damit ausgeschöpft zu sein. Wir sind neugierig auf die eingesendeten Manuskripte. Ausdrücklich freuen wir uns auch über **kürzere Beiträge**, etwa im Sinne von Rezensionen, Filmkritiken, Ausstellungsberichten oder dgl., die mit dem Thema korrespondieren, deren Rahmen überschaubar bleiben kann und nicht den umfangreicheren Autorenrichtlinien für Originalarbeiten entsprechen muss.

Darüber hinaus werden auch einige Manuskripte zu anderen Fragen im Grenzgebiet zwischen Philosophie und Psychosomatik angenommen, sofern diese der Zielsetzung der Zeitschrift entsprechen.

Für Rückfragen wenden Sie sich bitte an die Herausgeber der Zeitschrift,
Herrn Dr. Joachim Heil oder Herrn Dr. Wolfgang Eirund.